UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

MELCHISÉDEC

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE ET HISTORIQUE

SUR LES PASSAGES

GENÈSE XIV, 18-20; PSAUME CX, 4, ET HÉBREUX VII, 1-10.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le août 1869, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE.

PAR

JULES-AUGUSTE REDSLOB,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0060

A MON PÈRE.

A LA MÉMOIRE BÉNIE DE MA MÈRE.

A MON FRÈRE.

J. A. REDSLOB.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculte.

M. COLANI, Président de la soutenance.

MM. COLANI,
REUSS ✻,
SABATIER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

MELCHISÉDEC

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE ET HISTORIQUE

SUR LES

PASSAGES GEN. XIV, 18-20; PSAUME CX, 4; HÉB. VII, 1-10.

Avant-propos.

Nous avons annoncé, dans le titre, un travail exégétique, et ce n'est point sans raison que nous insistons sur ce point. En effet, pour éviter toute méprise sur le but que nous nous proposons, il était indispensable de déterminer d'une façon plus précise la manière dont nous envisageons notre sujet. Notre but n'est pas de faire de la dogmatique ni d'exposer, sur les passages de la Genèse et de l'Épitre aux Hébreux, une théorie quelconque. Bien d'autres l'ont fait avant nous, et nous possédons sur cette matière une littérature déjà bien considérable, de sorte qu'il serait inutile d'enrichir d'une solution nouvelle les hypothèses incalculables qui existent jusqu'à nos jours. Il n'y a pas de rabbin, pas de Père qui n'ait dirigé son attention sur le personnage mystérieux que la Genèse met en scène, pas d'exégète moderne qui ne se soit formé, sur son origine, un système à part. Il n'y a pas d'explication si hasardée, pas de spéculation si bizarre qui n'ait trouvé des partisans décidés. Nous aurons l'occasion, plus tard, de passer en revue les étranges suppositions faites par les rabbins, et les théories inventées par les théologiens modernes : entre les deux hypothèses opposées, savoir celle que Melchisédec était une puissance divine supé-

rieure à Christ, et celle qui en fait un prince cananéen, il n'y a pas d'opinion intermédiaire qui ne soit partagée au moins par quelques écrivains.

Nous n'allons donc pas reprendre un sujet sur lequel il n'y a plus rien de nouveau à dire, encore moins essaierons-nous de résoudre une difficulté et de trancher un problème qui a fait le désespoir de tant d'exégètes. Nous envisageons notre sujet à un point de vue tout différent. Notre intention est d'examiner, l'un après l'autre, les trois passages qui se rapportent à la question. La première partie traitera du récit de la Genèse, et les deux qui suivent montreront jusqu'à quel point l'application faite de ce récit dans les autres passages est autorisée. A ces trois parties se rattacheront nécessairement plusieurs études préliminaires. Ainsi, l'examen du premier passage nous fournira l'occasion de discuter l'historicité du fragment dont il fait partie et la place que ce dernier occupe dans l'ensemble des récits de la Genèse; l'analyse du second nécessitera plusieurs observations sur l'origine du Ps. CX et sa signification messianique; enfin, l'étude du troisième nous forcera d'aborder le problème difficile de la typologie de l'Épître aux Hébreux. Un chapitre supplémentaire servira à caractériser les différentes hypothèses auxquelles la question relative à l'origine de Melchisédec a donné naissance. Nous n'avons pas à justifier cette division: elle est fondée sur la nature même du sujet et des éléments dont il se compose. Quant aux ouvrages que nous avons pu consulter, nous pensons qu'il est inutile d'en dresser ici la liste complète. Nous nous contenterons de les citer en notes, à fur et à mesure que l'occasion s'en présentera.

CHAPITRE PREMIER.

LE PASSAGE GENÈSE XIV, 18-20.

§ 1. *Le chapitre XIV en général.*

Nous ne saurions passer au récit de l'entrevue d'Abraham avec Melchisédec, sans avoir examiné auparavant le chapitre entier dont il fait partie. Ce dernier a un caractère tout à fait exceptionnel, et les détails curieux qu'il contient sont de nature à intéresser l'exégète aussi bien que l'historien. Les résultats dus à cette étude spéciale devant nécessairement entrer en considération dans l'appréciation de notre passage, il importe de soumettre le chapitre entier à un examen attentif, dans le but d'en déterminer la valeur et l'importance au point de vue historique. En voici le contenu:

Pendant qu'Abraham était établi à Hébron, au sud de Jérusalem, les rois Amraphel de Schinhar, Arioch d'Ellasar, Kedorlahomer d'Élam et Tidhal de Gojim entreprirent une expédition militaire contre les pays situés à l'est du Jourdain et habités plus tard par les Ammonites, les Moabites et les Édomites, contre le pays des Amalécites, celui des Amorites, à l'ouest de la mer Morte, et en dernier lieu contre la vallée de Siddim, dont les habitants, après avoir payé régulièrement leur tribut au roi d'Élam, Kedorlahomer, leur souverain, refusèrent ce tribut, la treizième année après leur soumission. Ils furent battus, le roi de Sodome périt sur le champ de bataille et la plupart des survivants furent faits prisonniers; parmi eux Lot, le neveu d'Abraham. A cette nouvelle, le patriarche se lève,

arme ses esclaves ainsi que les Amorites, ses alliés, et se met à la poursuite de l'ennemi, qu'il atteint à Dan. Victorieux, il délivre les prisonniers et rentre dans son pays chargé de butin. A son retour, Melchisédec, le roi-prêtre, vient à sa rencontre, le bénit, lui offre du pain et du vin, et reçoit de lui, en signe de reconnaissance, la dîme du butin enlevé à l'ennemi. Le roi de Sodome, probablement le fils de celui qui avait succombé dans la bataille, vient également à sa rencontre, et lui propose de conserver le butin et de restituer seulement les prisonniers; mais Abraham refuse catégoriquement et n'accepte qu'une faible portion pour les Amorites qui l'avaient secondé dans la lutte.

Si maintenant nous examinons de plus près notre récit dans ses rapports avec ceux qui l'environnent, nous verrons que, malgré ses particularités frappantes, le chap. XIV, loin d'être isolé et superflu dans l'ensemble des relations de la Genèse, se rattache intimement aux chapitres qui précèdent et qui suivent. Les preuves seront faciles à fournir. Les villes de Sodome et de Gomorrhe existent encore, donc le chap. XIV[e] devait nécessairement précéder le XIX[e]; par contre Abraham est séparé de Lot, ce qui nous renvoie au XIII[e]. Lot habite Sodome, de même que XIII, 12, et Abraham Eloné Mamré, XIII, 18; le v. 12 s'accorde avec le passage XI, 27, où il est question du rapport de parenté entre Abraham et Lot. Il résulte de ces quelques indications que le récit en question se trouve à sa véritable place et que les détails qu'il renferme s'accordent parfaitement avec le cadre historique qui l'entoure. Nous n'en serons pas moins surpris de l'attitude guerrière prêtée au patriarche par l'auteur

ou le rédacteur de notre fragment. Abraham apparaît sous un aspect tout à fait nouveau. Tandis que les autres sources le représentent plutôt comme un être surhumain, la nôtre met en scène un personnage véritable. Ce n'est plus à un saint, à un prophète que nous avons affaire, mais à un chef de tribu, à un héros généreux et désintéressé, à un guerrier courageux et bienveillant, qui s'intéresse vivement à tout ce qui se passe autour de lui. Il se met en campagne, conclut un traité d'alliance avec les rois voisins, poursuit l'ennemi, enlève du butin et accepte des présents de la part d'un prince qui le bénit et auquel il rend hommage. A la nouvelle du malheur de Lot, il quitte sa famille, son foyer, son troupeau, et n'a plus d'autre souci que celui de délivrer son allié. Abraham n'est plus un pâtre, mais un guerrier dans toute la force du terme, toujours prêt à défendre les siens et à mettre les ressources dont il dispose au service de ceux qui sont opprimés.

Tel Abraham apparaît dans le XIV^e^ chapitre de la Genèse. Mais si, d'un côté, le caractère vraimen thumain prêté au patriarche, ainsi que la richesse et la précision des détails, doivent de prime abord nous prévenir en faveur de la valeur historique de notre récit, il n'en est pas moins vrai que certains faits sont de nature à nous inspirer des doutes sérieux. Ainsi l'existence, à une époque aussi reculée, de monarchies persanes et assyriennes dont l'empire s'étendait jusqu'à la mer Méditerranée, et la circonstance peu probable que quatre rois aussi puissants aient dû réunir leurs forces militaires pour châtier un petit district de cinq villes dont l'étendue ne dépassait guère celle d'une province

française. Ces difficultés ne sauraient être résolues sans un examen approfondi de l'ensemble du récit.

Il est donc question de quatre monarques qui font la guerre aux cinq villes appelées *Pentapole* par les Grecs et situées au sud-est de Canaan, à l'endroit même où se trouve aujourd'hui la mer Morte. Le nom de Schinhar désigne ordinairement l'Assyrie, et celui d'Elam, la contrée située près du golfe Persique et ayant Suse pour capitale. Quant au pays d'Ellasar, nous ne savons au juste où le chercher. Jérôme[1] l'identifie avec le Pont; mais Bochart[2] fait remarquer à juste titre que Jérôme ne pouvait parler du Pont en Asie Mineure, vu l'éloignement de cette province; il pense donc que l'illustre Père a commis une erreur et qu'il écrivit *Pont* au lieu de *Bottica*, nom qui servit probablement à désigner la Chaldée ou la Babylonie. Mais ce dernier pays a déjà figuré plus haut sous le nom de Schinhar ; nous nous rangerons donc plutôt à l'avis de Delitzsch[3] et de Krahmer[4], d'après lesquels Ellasar serait un pays situé au nord de la Babylonie et au sud de l'Assyrie, hypothèse fondée sur le passage Dan. II, 14, où le nom d'Arioch figure également comme un nom assyro-babylonien. Quant au pays de *Gojim*, nous sommes d'avis que les exégètes feraient bien d'avouer leur incompétence, plutôt que d'imaginer des hypothèses plus ou moins hasardées comme l'est, par exemple, celle de Delitzsch[5], qui identifie le pays de *Gojim* avec

[1] *De locis hebraicis.*

[2] *Phaleg, geographia sacra.*

[3] *Commentar über die Genesis.*

[4] *Ilgen's Zeitschrift für hist. Theol.*, VII, 4e livr., p. 87-106.

[5] *Commentar über die Genesis.*

le: *Gelil hagojim*, comme si cette dernière désignation eût été possible à une époque où il n'existait encore ni Juifs ni Gojim, distincts les uns des autres.

Un simple coup d'œil jeté sur le texte suffira pour convaincre le lecteur que les quatre monarques en question ne sont pas placés sur la même ligne par rapport à leur puissance et à leur dignité. Le roi d'Élam figure en quelque sorte comme le suzerain des trois autres; c'est lui qui se met en campagne, à la tête de ses vassaux, pour châtier les habitants de Siddim qui lui ont refusé l'obéissance. Mais si Kedorlahomer était seul souverain, il exerçait nécessairement un pouvoir immense, et son empire s'étendait jusque vers la Méditerranée, fait qui contredirait de la manière la plus formelle l'hypothèse adoptée généralement de nos jours, savoir que ce vaste territoire était originairement occupé par les Assyriens. De là des doutes sérieux élevés contre l'historicité de notre récit. Ce qui est curieux, c'est que Josèphe[1] commence la même relation par les mots : *κατ' ἐκεινων των καιρων Ἀσσυριων κρατουντων της Ἀσιάς*; il était donc hors de doute pour lui que les quatre rois étaient vassaux de l'empire assyrien et, par conséquent Amraphel, roi de Schinhar, suzerain des autres. Niebuhr[2], il est vrai, prétend que l'historien Berosus parle d'une suzeraineté du royaume des Mèdes sur l'empire babylonien, devant remonter jusqu'à l'époque des patriarches. Le roi d'Élam, mentionné par notre texte, ne serait donc autre que le roi des Mèdes, dont le pouvoir, à cette époque, s'étendait sur

[1] *Ant.*, I, 11.

[2] *Geschichte Assurs u. Babels*, 1857, p. 271 et suiv.

celui des autres monarques. Si le texte porte : roi d'*Élam* et non : roi des *Mèdes*, cette confusion pourrait s'expliquer par la circonstance que, déjà avant les événements qui nous occupent, les Mèdes avaient fait la conquête d'Élam, où ils établirent leur résidence pour gouverner de là le pays de Babylonie et de Mésopotamie. Il est vrai que les Mèdes appartiennent à la famille Aryenne et que le nom porté par le roi d'Élam est composé de racines sémitiques; mais il n'est pas prouvé, dit Niebuhr, que les Mèdes, à cette époque, étaient Aryens, et, d'un autre côté, *Kedorlahomer* pourrait bien être un nom spécial, inventé par les peuples sémitiques pour désigner le roi des rois[1].

Mais une seconde question se pose. Supposé que les quatre royaumes aient déjà existé à cette époque, comment s'expliquer le fait que leurs chefs aient dû réunir toutes les forces militaires dont ils disposaient pour châtier quelques sujets rebelles, qui refusaient de payer le tribut? Sans doute, la soumission de la Pentapole apparaît dans notre récit comme le but principal de toute l'expédition, mais un lecteur attentif s'expliquera sans peine l'importance excessive attribuée par le rédacteur définitif à cette dernière entreprise[2]. Le but du narrateur est sans contredit celui de glorifier le patriarche; les faits qu'il raconte ne l'intéressent donc qu'en tant qu'Abraham s'y trouvait impliqué, et les événements qui précèdent la catastrophe de la vallée de Siddim lui sont complétement indifférents. Aussi passe-t-il très-

[1] כְּדוֹר עֹמֶר, ce qui entoure, relie la gerbe : roi des rois.

[2] Voy. Tuch, *Bemerkungen zu Gen. XIV*, *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellsch.*, livr. 1, p. 161-194.

légèrement sur ces détails, pour concentrer toute son attention sur l'événement final et l'intervention d'Abraham en faveur de son neveu. Ce qui prouve d'ailleurs que la soumission de la Pentapole n'était qu'un but accessoire, c'est la circonstance suivante. On a bien dit que les conquérants, afin de pénétrer dans la Pentapole, devaient nécessairement soumettre les contrées situées au nord de ce district, et à l'est du Jourdain. Mais d'où vient qu'ils ne pénétrèrent pas directement dans la vallée et qu'ils l'attaquèrent finalement par l'ouest après avoir fait un détour considérable à travers les déserts du sud? Un examen attentif des noms de peuples et de localités énumérés par notre texte avec une précision et une exactitude rares, nous apprendra que le théâtre de la guerre, bien loin d'être renfermé dans les limites étroites de la Pentapole, s'étendait sur toute l'*Araba*, c'est-à-dire sur l'immense vallée qui formait en quelque sorte le prolongement de la mer Morte au nord et au sud et qui était limitée au sud par un golfe de la mer Rouge, appelé *golfe Élanitique*. Aussi Tuch[1] regarde-t-il l'endroit mentionné par notre récit sous le nom d'*Elparan* comme la limite méridionale de toute l'expédition; c'était, suivant lui, une ville située à l'extrémité du golfe et à l'entrée du désert de Paran[2]. Nous n'avons pas à examiner la question de savoir si l'entreprise des quatre monarques asiatiques avait un caractère exclusivement militaire, ou si elle avait encore un but commercial. Tuch[3]

[1] Ouvrage cité.

[2] אֵיל serait le même mot que אֵילוֹת 1 Rois IX, 26, ville située au bord de la mer Rouge.

[3] Ouvrage cité.

fonde cette dernière hypothèse sur le fait que la ville d'אֵיל פָּארָן touchée par l'expédition était un port très-important pour le commerce, et que les routes de Syrie, de Philistie et d'Arabie y aboutissaient[1]. La chose paraît probable en elle-même, mais le texte ne fournit aucun renseignement sur ce sujet.

Après une longue marche à travers les déserts du sud, le pays des Amalécites et des Amorites établis à l'ouest de la mer Morte, l'expédition se dirigea enfin contre la Pentapole, dont les habitants furent complétement battus. La plupart des survivants périrent dans les carrières d'asphalte; un petit nombre seulement parvint à se réfugier dans les montagnes.

Nous croyons avoir suffisamment prouvé que le but unique de la campagne entreprise par les conquérants asiatiques n'était pas la soumission de quelques sujets rebelles, mais la conquête du pays limité à l'ouest par le Jourdain, de la vallée située entre la mer Morte et la mer Rouge et du désert habité par les Amalécites, au sud-ouest de la Palestine. Ce fait nous expliquera pourquoi quatre rois durent réunir leurs troupes pour mener à bonne fin une entreprise aussi aventureuse.

Jusqu'ici nous n'avons eu aucune raison pour mettre en doute l'historicité de notre récit. Au contraire, tout nous porte à croire que l'auteur l'a puisé dans des relations plus anciennes dont il résume le contenu en insistant particulièrement sur le rôle qu'Abraham joua dans la poursuite des vainqueurs. Aucun miracle n'arrête la critique; de plus, les noms des différentes localités sont énumérés avec une scrupuleuse exactitude et

[1] Voy. 1 Rois IX, 26, XI, 18; XXII, 49.

les faits présentés dans leur enchaînement naturel. Mais, d'un autre côté aussi, des difficultés sérieuses se présentent. Comment se fait-il, par exemple, qu'Abraham avec ses trois cent dix-huit esclaves mette en fuite l'armée de quatre monarques qui viennent de faire la conquête de tout le pays situé à l'est du Jourdain et au sud de Canaan? Nous n'hésiterons pas à reléguer ce détail dans le domaine de la tradition tendant à glorifier la mémoire d'Abraham. Cette tradition proprement n'*altère* pas les faits, mais les dénature, en leur enlevant leur importance respective, et en insistant sur certains détails de préférence à d'autres, pour diriger l'attention du lecteur particulièrement sur la personne d'Abraham.

L'auteur passe très-légèrement sur les événements qui concernent la campagne des quatre conquérants orientaux, pour insister davantage sur la conquête de la Pentapole, qui, à vrai dire, n'était qu'un but accessoire de toute l'entreprise. Abraham doit être représenté comme un guerrier idéal, qui adore Élohim, le seul vrai Dieu, et reçoit la bénédiction de la part du prêtre de Salem, son représentant sur la terre, comme un héros généreux et désintéressé qui, plein de noblesse et de dignité, refuse les présents royaux et rejette toute communion avec les rois païens.

Mais si Abraham apparaît comme vainqueur des quatre rois, est-ce à lui seul que revient l'honneur de la victoire? Les textes l'affirment; mais nous admettrons plutôt que le rédacteur, dans le but d'exalter la gloire du patriarche, lui attribue une part exagérée au triomphe. Du reste, il se trahit lui-même, et au v. 13 figurent tout à coup les noms de trois chefs cananéens qu'Abraham appela à son service et pour lesquels il

demande une part du butin. Mais cette alliance qu'Abraham conclut avec des chefs païens a été invoquée, elle aussi, contre l'authenticité de notre récit. Il est vrai que la tradition ne néglige aucune occasion pour exprimer le mépris que lui inspirent les Sodomites; aussi ne voyons-nous pas qu'Abraham entre avec eux dans une relation plus intime, et s'il se met à la poursuite de leurs ennemis, il le fait pour délivrer son neveu et non pour venger un allié; de plus, au v. 22, il jure, par le nom du Dieu fort, créateur du ciel et de la terre, qu'il ne veut avoir aucune espèce de communion avec le roi de Sodome, et qu'il n'acceptera de lui aucun présent, pas même un fil ou une courroie de soulier. Quant à l'alliance faite avec les trois chefs cananéens, elle ne nous étonnera pas plus que le pacte conclu avec Abimélech[1], et les Héthites[2] dans le but d'obtenir un lieu de sépulture.

Nous avons à examiner maintenant la place que le chap. XIV^e^ occupe dans l'ensemble de la Genèse. Nous avons déjà fait observer que, dans le récit qui nous occupe, Abraham apparaît sous un jour tout nouveau. Son attitude guerrière forme un contraste frappant avec la conduite qu'il observe ailleurs. Nous sommes en droit d'en conclure que le rédacteur a consulté une source historique spéciale qui ne parle d'Abraham qu'en passant. C'était probablement un ouvrage profane, une chronique racontant les exploits et les guerres des monarques orientaux, et parlant d'Abraham comme d'un *étranger*[3], qualification qui a passé dans notre

[1] Voy. Gen. XXI, 22-27.
[2] Gen. XXIII, 3.
[3] עִבְרִי v. 13.

texte. Cette relation, le rédacteur qui n'est autre que le Jéhoviste[1], en résume le contenu, en insistant particulièrement sur le rôle qu'Abraham joua dans la lutte, et, sans retrancher du récit les particularités historiques qui le caractérisent, il réussit à lui trouver sa place véritable dans l'ensemble de l'histoire des patriarches. Il ne *compose* pas le morceau, mais il abrége et remanie une relation déjà existante dont il s'applique à mettre les détails à la portée des lecteurs, en ajoutant aux anciennes désignations des localités les noms postérieurs. Déjà Astruc, au milieu du dernier siècle, a reconnu ce fait. Il distingue dans la Genèse douze sources différentes, qu'il désigne par des lettres de l'alphabet. Le chap. XIV^e^ fait partie de la source D. « On trouve, dit-il, au chap. XIV^e^ la guerre de la Pen- « tapole etc. Abraham y joue un grand rôle, mais un « rôle tout différent de celui sous lequel il nous est « présenté dans le reste de la Genèse. D'ailleurs cette « histoire, dans l'endroit où elle est, ne tient ni à ce « qui précède ni à ce qui suit (en cela il commet une « erreur); ainsi je crois qu'il ne faut pas hésiter de la « regarder comme extraite d'un mémoire historique « particulier[2]. »

D'après Ewald[3], notre récit provient d'un historien très-ancien qui a vécu avant Moïse. Un rédacteur postérieur l'inséra dans la Genèse, en ajoutant l'explication des noms de localités. Cette opinion est partagée

[1] Voy. v. 22.

[2] Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux de la Genèse.* Brux. 1753, p. 308.

[3] *Geschichte des Volks Israel*, t. I, p. 79.

par Eichhorn. Quant à celle de Hitzig[1], elle nous paraît inacceptable. D'après lui, le contenu du chap. XIV^e^ est une pure fiction copiée sur des événements postérieurs, notamment sur l'histoire de Sennachérib, qui, dans la *quatorzième année*, est-il dit, réunit ses troupes et se dirigea vers Jérusalem pour châtier le peuple rebelle. Mais cette analogie est purement accidentelle. L'authenticité de notre fragment est également reconnue par les exégètes Tuch[2] et Knobel[3]. Ce dernier cependant fait ses réserves sur certains détails qu'il relègue dans le domaine de la tradition.

Nous avons donc à distinguer entre l'*auteur* et le *rédacteur* de notre fragment. C'est du premier que proviennent l'exactitude et la précision apportées dans l'indication des dates[4], ainsi que des noms de personnes[5] et de localités[6], l'emploi du mot *Iberi*[7] pour désigner le patriarche, et l'énumération des peuplades qui habitaient le pays à l'est du Jourdain[8]. Ce morceau primitif fut remanié et modifié par le Jéhoviste, qui 1° abrégea considérablement le récit de la campagne des quatre rois, pour insister particulièrement sur le personnage d'Abraham et sur le rôle qu'il joua comme guerrier, et 2° intercala dans le texte primitif différentes explications consistant chaque fois à ajouter aux

[1] *Hist. u. krit. Comm. über die Ps.* Voy. Ps. CX.

[2] *Comm. über die Gen. — Bemerkungen zur Genesis, Zeitschrift der deutsch. morgenl. Ges.*, livr. 1.

[3] *Comm. über die Gen.*

[4] V. 4.

[5] V. 1, 2.

[6] V. 5, 6, 7, 10, 15.

[7] V. 13.

[8] V. 5-7.

dénominations anciennes les noms nouveaux[1]. Il en résulte que le chap. XIV[e] contient des fragments d'une historicité incontestable, bien que de la manière dont les faits nous sont présentés, il soit difficile, sinon impossible, d'en découvrir l'enchaînement et la valeur respective.

§ 2. *Le passage* v. 18-20.

Après la défaite de Kedorlahomer, Abraham retourna dans son pays; « Melchisédec, roi de Salem, est-il dit, « apporta du pain et du vin (et il était prêtre du Dieu « souverain). Et il bénit Abraham en disant : Béni soit « Abraham par le Dieu fort, souverain, possesseur des « cieux et de la terre, et béni soit le Dieu fort qui a « mis tes ennemis entre tes mains. Et Abraham lui « donna la dîme de tout ce qu'il avait pris. »

Si nous comparons ce passage avec le reste du chapitre, il nous est impossible de le regarder comme une interpolation; car la contradiction qu'on a voulu signaler entre le v. 23, où Abraham refuse tout présent, et le v. 20, où il dispose d'une partie du butin en faveur de Melchisédec, n'est qu'apparente. D'ailleurs, au v. 23, Abraham déclare ne rien vouloir accepter pour sa propre personne; ce qu'il accepte, il le destine à Melchisédec et aux Cananéens, ses alliés. Voici notre opinion à cet égard : 1° le v. 21 se trouve dans un rapport intime avec le v. 17, et les versets intermédiaires forment une espèce de parenthèse; 2° mais cet épisode est loin d'être isolé au milieu du contexte, il est même indis-

[1] V. 2, 3, 8, 17.

pensable pour comprendre ce qui suit, car le v. 22, où Abraham jure par le nom de Jéhova, le Dieu fort, souverain possesseur des cieux et de la terre, est évidemment une allusion au v. 18, où Jéhova figure avec les mêmes attributs, et, suivant toutes les apparences, Abraham tient à prendre à témoin le Dieu même dont le prêtre, Melchisédec, lui a donné la bénédiction; enfin 3° l'épisode, pris isolément, n'aurait aucun sens, et ne saurait être séparé du reste du récit dont il forme une partie intégrante. Mais nous passons à l'examen des détails.

La première question qui nous occupera, sera celle de savoir où nous chercherons l'endroit désigné par le nom de *Salem*.

La plupart des exégètes anciens et modernes s'accordent à identifier ce nom avec celui de *Jérusalem*. Les arguments qu'ils font valoir en faveur de cette hypothèse peuvent être ramenés à quatre : 1° le témoignage de l'historien Josèphe[1], qui prétend que Melchisédec était un monarque puissant, qui, à cause de sa piété et de sa justice, fut investi de la dignité de grand-prêtre. « C'est lui qui bâtit le temple et la ville appelée plus « tard Jérusalem, anciennement Solyma ». 2° Le passage Ps. LXXVI, 3, où le nom de Jérusalem figure également sous la forme abrégée de Salem. 3° La circonstance que Melchisédec, comme prêtre du vrai Dieu, ne pouvait exercer ses fonctions ailleurs que dans le centre même du culte de Jéhova, c'est-à-dire à Jérusalem, où Abraham se rendit pour offrir son fils en holocauste à l'Éternel. 4° Le détail contenu dans le

[1] *De bell. jud.*, lib. 6, cap. 47. *Antiq.*, lib. 1, cap. 11.

v. 17, d'après lequel la scène relatée par notre passage, se passe dans la vallée de *Savé*, que l'auteur identifie avec la *vallée royale*, probablement celle qui est mentionnée 2 Sam. XVIII, 18. Josèphe la place à une distance de deux stades de Jérusalem.

Pour résoudre la difficulté, il faut se rendre compte de la marche suivie par Abraham, lors de son retour. Une lecture attentive du texte nous apprendra que les conquérants asiatiques, en revenant du Sud, ne sortirent pas des pays limitrophes de la Pentapole et qu'ils n'arrivèrent pas dans le voisinage du territoire d'Hébron. La preuve, c'est qu'Abraham ignorait complétement les événements qui avaient eu lieu, si bien qu'un transfuge dut le prévenir du malheur arrivé à Lot. Il jura de ne rien garder du butin pour sa propre personne; il devait donc nécessairement, après la victoire remportée au nord de Damas, longer le Jourdain et passer près de la Pentapole, afin de ramener les prisonniers dans leur pays et de remettre le butin à ses anciens alliés. En passant par Jérusalem, il eût fait faire un détour considérable aux prisonniers cananéens, qu'il tenait à rendre le plus tôt possible à leur patrie. De plus, le chemin conduisant à Éloné Mamré par le nord de la Pentapole était tout aussi naturel que celui de Jérusalem, et nous ne voyons pas pourquoi il eût préféré ce dernier.

Mais, tout en supposant qu'Abraham ait en effet choisi le chemin de la Pentapole, on pourrait admettre que Melchisédec *quitta* sa résidence pour aller à la rencontre du patriarche. Mais dans ce cas, 1° on ne comprend pas comment il pouvait être informé du passage d'Abraham, et 2° il est dit explicitement : Melchi-

sédec *apporta* (fit sortir: הוֹצִיא) du pain et du vin. Or l'expression hébraïque ne peut convenir qu'à une ville située sur la route même du vainqueur, et non pas à un endroit comme Jérusalem, situé à une distance assez considérable du théâtre des événements. 3° Un troisième argument à faire valoir contre l'identité des deux villes, c'est que l'on chercherait vainement dans les livres historiques de l'Ancien Testament un passage qui nous autorisât à regarder le nom de Salem comme le nom primitif de la ville appelée originairement Jébus et plus tard Jérusalem. Le nom de Jébus figure anciennement comme nom unique[1]. 4° Enfin nous avons pour nous un témoignage historique formel. *Jérôme*, dans une lettre adressée à un certain *Évagrius*[2], identifie Salem avec une ville située au sud de Scythopolis, à l'est du Jourdain, à peu près à égale distance de la mer de Tibériade et de la mer Morte. Jérôme ajoute que, de son vivant encore, on y montrait les ruines du palais de Melchisédec. Il va sans dire que nous n'attribuons aucune valeur à ce détail; il est possible, néanmoins, que ce palais n'ait été autre chose qu'un édifice construit par Jéroboam II, roi d'Israël, qui lui donna le nom de *palais de Melchisédec*, probablement parce que, d'après l'opinon reçue alors, le prêtre du «Dieu souverain» avait fixé sa résidence dans cette contrée. Nous ne saurions, du reste, nous expliquer autrement l'origine de cette dénomination. Ce qui importe davantage, c'est une autre assertion contenue dans l'épître de Jérôme, savoir que Salem est identique avec Σαλειμ, où séjour-

[1] Voy. Jud. XIX, 10, 11; 2 Sam. V, 6-8; 1 Chron. XI, 4-7; Jos. XV, 8, 63; XVIII, 28; Jud. I, 21.

[2] *Operum Hieronymi*. 3 tomus, Francf. et Leipzig, p. 26 et suiv.

nait saint Jean-Baptiste. Il en résulte que c'était une ville située au nord de la Pentapole. Elle se trouvait sur la route suivie par l'ennemi, et par conséquent, elle avait dû souffrir des ravages de la guerre. La victoire remportée par Abraham la mettait hors de danger; voilà pourquoi le prince qui la gouvernait sortit à la rencontre du patriarche pour le féliciter de son triomphe et le remercier des services qu'il lui avait rendus. Du reste, il n'est pas seul à lui rendre hommage, et le v. 21 le met absolument sur la même ligne que le roi de Sodome, qui arriva, lui aussi, pour apporter au vainqueur son tribut de reconnaissance.

Il est vrai qu'on se fonde encore sur le passage Ps. LXXVI, 3, pour prouver que Salem et Jérusalem sont une seule et même ville; mais cet argument n'est pas décisif, car le premier nom pourrait bien être une abréviation poétique du second. Nous préférons néanmoins l'hypothèse de Krahmer[1], qui traduit le mot שָׁלֵם par *sain et sauf*, *intact*, de sorte que le Psalmiste voudrait dire : « La tente de Jéhova est restée intacte, « ainsi que sa demeure à Sion. » Ce serait alors une allusion à la conservation miraculeuse du sanctuaire lors du siége de Jérusalem par Sennachérib. En tout cas, cette dernière explication nous paraît plus logique que celle usitée généralement : « Sa tente est à Salem et sa « demeure à Sion. »

Mais l'argument capital à faire valoir contre l'identité des deux noms, c'est le silence observé par l'Épître aux Hébreux. Certainement l'auteur ne croit pas à cette identité; nous verrons plus tard avec quelle scrupu-

[1] *Ilgen's Zeitschrift*, ouvr. cité.

leuse exactitude il analyse tous les détails contenus dans notre passage, pour en signaler l'importance au point de vue typologique, et certes, la circonstance que Melchisédec exerçait ses fonctions sacerdotales dans la ville même où Jésus-Christ, le grand prêtre éternel, s'offrit en sacrifice à la croix, aurait dû le frapper avant toutes les autres, et il n'aurait pas manqué d'en tirer parti dans l'intérêt de son système. Tholuck[1], il est vrai, fait remarquer que l'auteur n'avait pas l'intention de relever *toutes* les analogies qui pouvaient se présenter, puisque dans ce cas il n'aurait pas manqué de faire un rapprochement entre le pain et le vin mentionnés dans notre passage et les éléments de la Sainte-Cène, comme le font encore aujourd'hui la plupart des exégètes catholiques. Mais quand nous voyons l'auteur attacher une importance extraordinaire au moindre détail, quand nous voyons, par exemple, certains sacrifices que la loi reléguait hors des murs de la ville, représentés par l'auteur comme des types du sacrifice unique offert sur le Calvaire, nous nous étonnons qu'un détail aussi important soit passé sous silence. Auberlen[2] prétend que l'auteur n'aurait obtenu par là qu'un rapprochement identique à celui qu'il avait fait antérieurement. Mais après avoir établi une comparaison entre les deux *sacrificatures* représentées, l'une par Melchisédec, l'autre par Christ, il aurait pu mettre maintenant en parallèle la Jérusalem *libre* et la Jérusalem *céleste*, entre lesquelles est venue se placer la Jérusalem *légale* du sa-

[1] *Comm. üb. den Heb. Brief.*

[2] *Melch. ewiges Leben u. Priesterthum, Stud. u. Krit*, 1857, 3e livr.

cerdoce, et cette nouvelle comparaison, loin d'être superflue, aurait, au contraire, servi à confirmer, à expliquer et à compléter la première.

C'est donc à *Salem* que résidait Melchisédec. Sa royauté est mise absolument au même rang que celle des autres princes mentionnés plus haut, dont le pouvoir ne s'étendait guère que sur une ville, par exemple les rois de Sodome, de Gomorrhe etc. Le philosophe juif Philon[1] pense que le nom de Melchisédec sert à désigner un prince qui aime la justice et l'équité; tandis que le tyran impose à ses sujets des devoirs et des obligations qui provoquent la misère et excitent des passions honteuses[2], le roi mentionné par la Genèse persuade plutôt qu'il n'ordonne, de telle sorte que l'homme, soutenu et fortifié par ses conseils, «navigue» agréablement à travers la vie, comme un navire dirigé par un pilote habile. «Que le tyran se pare du titre de *ἀρχων «πολεμου*, le *roi* cherche à maintenir la paix, il offre «à ses sujets la nourriture de la paix et du bonheur et «apporte des rafraîchissements aux guerriers qui re-«viennent fatigués du combat, tandis que les Ammo-«nites et les Moabites refusèrent jadis ces dons aux «Israélites.» Nous nous rangeons sans peine à cet avis, et quoique le savant philosophe juif exagère l'importance étymologique des noms propres, nous maintenons que le nom de la ville et celui du roi annoncent un prince paisible et équitable, qui n'a d'autre souci que le bonheur de ses sujets.

[1] *Philonis jud. Opera*, vol. I. Argent. 1785. νομων ἱερων ἀλληγοριαι, III, p. 288.

[2] Λυπη, κατα κακιαν πραξεις.

Quant au mot מֶלֶךְ שָׁלֵם, plusieurs exégètes[1], notamment ceux qui identifient Melchisédec avec le Logos incarné, le traduisent par : *roi de la paix*, explication inadmissible, car *Salem* ne peut désigner qu'une *ville* de ce nom, autrement l'auteur aurait écrit שָׁלוֹם. Le nom de Melchisédec[2] présente également des difficultés sérieuses. On s'est étonné, à juste titre, de trouver à une époque aussi reculée une forme hébraïque aussi pure, d'autant plus que la plupart des noms propres, même postérieurs, sont intraduisibles, par exemple les noms d'Isaac, de Jacob, dont les différents rédacteurs de la Genèse ont donné les étymologies les plus singulières et les plus contradictoires. Certains noms cependant font exception, tels que : Abimélech, Adonizédek, Abraham, Israël, dont la signification n'est douteuse pour personne. On ne fait que tourner la difficulté en *traduisant* le nom par *roi juste*, car si la seconde racine doit désigner un attribut, on ne se rend pas compte du י qui sépare les deux composants, et l'on ne voit pas pourquoi l'auteur n'aurait pas écrit מֶלֶךְ צֶדֶק. Du reste, les noms propres sont énumérés dans notre chapitre avec une précision telle que la valeur du nom en question ne peut pas rester douteuse.

D'autres exégètes cependant l'ont pris pour un nom de dynastie porté par les princes de Jébus : hypothèse qu'ils appuient sur le passage Jos. X, 1, où il est question d'un roi de Jébus appelé *Adonizédek*. Nous aurions alors affaire à une désignation semblable à celles de

[1] Voy. P. Molinæus. — D'Outrein, *Comm. in ep. ad heb.* — Cuneus, *De repub. hebræorum*, lib. III. Amsterdam 1666.

[2] מַלְכִּי-צֶדֶק.

Pharaon, Ptolémée, Shérif, Brenn, Auguste. Mais toute cette supposition repose sur la prétendue identité de Salem et de Jérusalem; de plus, les noms de Melchisédec et d'Adonisédek ne sont pas identiques, et comme nous ne connaissons qu'un seul prince de Salem portant le premier de ces noms, il est impossible de trancher la question. Enfin, l'exégète qui relègue le récit entier dans le domaine de la fable, ne se laissera pas arrêter par le second de ces noms, qu'il regardera tout au plus comme une imitation du premier. Pour lui, l'un de ces deux personnages aura aussi peu existé que l'autre.

Melchisédec, est-il dit plus loin, était prêtre de: אֵל עֶלְיוֹן, proprement le Dieu fort, souverain. On a prétendu que *El Elion* était une divinité phénicienne; il est certain cependant que l'historien entendait parler du Dieu des Israélites, du Dieu Souverain, θεὸς ὑψιστος[1], non pas dans le sens d'un Dieu supérieur aux autres, comme Jupiter, le père des dieux, mais dans le sens d'un Dieu unique, tout-puissant, créateur du monde et élevé au-dessus de toute créature. Il est certain que l'auteur ne pouvait nous représenter Abraham se prosternant devant un prêtre païen, recevant sa bénédiction et lui offrant la dîme. De plus, quelques versets plus loin, le patriarche invoque le même Dieu que celui qui est servi par Melchisédec; or il ne pouvait prendre à témoin une divinité païenne.

Melchisédec était donc prêtre; mais en quoi consistaient ses fonctions sacerdotales? Le texte leur prête un double caractère: Melchisédec 1° bénit Abraham et

[1] Héb. VII, 1-3.

2° accepte la dîme. Mais à ces deux fonctions, plusieurs exégètes en ajoutent une troisième, savoir celle du *sacrifice*. Les uns, comme Lorinus[1], trouvant que la dignité de prêtre était incompatible avec celle de roi, ont cru écarter la difficulté en regardant כֹּהֵן non comme un nom propre, mais comme participe avec la signification de *sacrificans*, explication à laquelle ils se croient d'ailleurs autorisés par la particule לְ dans לְאֵל. Mais la difficulté signalée plus haut est loin d'être tranchée par cette conjecture, car déjà la circonstance en elle-même que Melchisédec offrait des sacrifices en eût fait un prêtre. D'ailleurs l'histoire des Juifs n'offre pas d'exemple d'un prince qui sacrifie; David chargeait de ce soin ses prêtres Zadoc et Abiathar, et le roi Hozias, qui voulait s'arroger ce droit, fut frappé de lèpre, au moment où il s'approchait de l'autel[2]. Mais il est une autre catégorie de théologiens, représentée par la plupart des Pères de l'église et des exégètes catholiques de nos jours. Ces derniers, tout en maintenant pour le substantif כֹּהֵן la signification de *prêtre*, voient dans le pain et le vin offerts à Abraham des types du sacrifice non sanglant de l'Eucharistie. Ainsi Jean de Damas[3] regarde cette offrande comme un sacrifice pur et simple. « Le sacrifice de Melchisédec, dit-il, préfigure la Sainte-« Cène instituée par Jésus-Christ, c'est-à-dire l'offrande « d'une hostie non sanglante, dont nous trouvons un « autre type dans les pains de proposition. C'est en « ce sens que Melchisédec est le précurseur, le type,

[1] *Ad psalmos.* Voy. Borghesius, *Hist. crit. Melchisedeci.*

[2] 2 Chron. XXVI, 16-21.

[3] Περι ἁγιαις εἰκοναις λογος πρωτος — ἐκδοσις ἀκριβης της ὀρθ. πιστ., lib. IV.

« l'image fidèle du souverain sacrificateur Jésus-Christ, « et voilà pourquoi le psalmiste appelle ce dernier : « prêtre éternel de l'ordre de Melchisédec » La plupart des exégètes anciens partagent cet avis et traduisent le mot hébreu הוֹצִיא[1] par « il sacrifia. » Ainsi Tertullien[2], Ambroise[3], Jérôme[4], Épiphane[5] etc. — La Vulgate a également adopté cette traduction, ainsi qu'un grand nombre de théologiens modernes comme Lyra[6], Bellarmin[7] et le concile de Trente[8], qui affirme que la veille de sa mort, Jésus, d'après l'ordre de Melchisédec offrit son corps et son sang en sacrifice à Dieu le Père, sous la forme du pain et du vin. Les principaux arguments sur lesquels on appuie l'hypothèse d'un sacrifice ont été développés par Heidegger[9], Cornelius a Lapide[10] et le théologien strasbourgeois Dannhauer[11]. Ils se réduisent à quatre. On prétend 1° que le mot הֹצִיא était une expression usitée généralement pour dire : *sacrifier*, et 2e que la conjonction ו avant la phrase : « il était prêtre du Dieu fort, » signifie *car*, de sorte que le détail qui suit, servirait d'explication à celui qui précède. D'après cette manière de voir, Melchisédec apporta les présents, en qualité de *prêtre*, pour les sacrifier à

[1] *Gen.* XIV, 18.
[2] *Adv. Jud. liber franek.* 1597, p. 92.
[3] *De sacramentis.*
[4] *Ad Evagrium*, ouvr. cité.
[5] *Adv. hæreses. Hær.* LV.
[6] Voy. la polémique de Luther, *Comm. ad psalm.* CX.
[7] *De missa.*
[8] *Sessio* XXII, C. 1, 2.
[9] *Hist. sacra patriarcharum.* Zurich 1729, t. II, *Exercit.* II.
[10] *Comm. in omnes Pauli epist.* Anvers 1627, p. 288 et suiv.
[11] *Exercit. theol. e Gen. XIV de Melch.* Argent. 1684.

l'Éternel, et l'auteur, en mentionnant le sacerdoce de Melchisédec, justifierait par là même l'acte dont il vient d'être question. Ainsi la Vulgate traduit « erat *enim* sacerdos, » au lieu de « *et* erat sacerdos. » 3° Les deux autres actes, consistant à bénir et à recevoir la dîme, étant des actes sacerdotaux, on en conclut que le troisième, savoir l'offrande du pain et du vin, doit l'être également. Enfin 4° on déclare ne pas comprendre dans quel but Melchisédec aurait apporté ces offrandes, s'il n'avait pas eu l'intention de les sacrifier.

A ces quatre preuves nous opposerons ce qui suit: 1° Le mot הֹוצִיא ne signifie pas nécessairement: il *sacrifia;* autrement il faudrait également traduire le passage Gen. XIX, 2 par: Lot *sacrifia* sa famille; tandis que le texte dit tout simplement que Lot quitta Sodome avec les siens, pour échapper à la catastrophe qui les menaçait. 2°. La particule וְ avant הוּא signifie *et* et non pas *car*: le membre de phrase qu'elle commence sert à justifier, non ce qui précède, mais ce qui suit, et à expliquer de quel droit Melchisédec pouvait donner la bénédiction et accepter la dîme. 3° Ce dernier offre les présents en question, non en qualité de prêtre, mais en qualité de roi. 4° Rien dans le texte n'indique que le roi de Salem avait l'intention d'apporter des *vivres* aux troupes qui passaient devant sa résidence. Ce qui est plus probable, c'est qu'il voulait leur offrir un *festin* pour célébrer la victoire remportée sur les conquérants étrangers. Un fait analogue se lit Juges VIII, 6. Gédéon et ses compagnons, avant de livrer le combat aux Midianites, demandèrent du pain aux gens de Succoth; mais ces derniers refusèrent, sous prétexte que la bataille n'était pas encore gagnée. Évidemment il est

question d'un repas qu'on avait coutume de servir aux combattants, après la victoire.

Nous nous abstiendrons de discuter en détails l'explication des exégètes catholiques, nous préférons renvoyer à l'ouvrage cité en note [1]. Quant à la circonstance que Melchisédec était roi et prêtre en même temps, nous n'y trouvons rien d'extraordinaire, car il ne faut pas oublier que les faits rapportés par notre récit appartiennent à l'époque des patriarches. Dans ces temps anciens, le père de famille était maître absolu dans sa maison. Il était prêtre, bénissait ses enfants et priait pour les siens, jugeait les différends qui s'élevaient au sein de sa famille et devenait au besoin chef militaire, quand il s'agissait de défendre le foyer contre les invasions des tribus voisines. On pourrait citer une foule d'exemples à l'appui du fait qui nous occupe. Ainsi, celui de Numa Pompilius, qui, suivant Tite-Live : « *regioni simul ac religioni præerat;* » celui de Crassus, qui était en même temps consul et souverain pontife; enfin, celui des souverains égyptiens, choisis dans la caste des prêtres. Pour terminer nous citerons le vers de Virgile :

« Rex Anius, rex idem hominum, Phœbique sacerdos. »

Les deux actes que le texte prête à Melchisédec consistaient à donner la bénédiction au patriarche et à accepter la dîme de ce dernier. 1° Il bénit Abraham au nom du Dieu fort, souverain, possesseur du ciel et de la terre, à cause de la protection dont il vient d'être

[1] Jo. Quandt, *Examen Controversiarum recent. de Sacerd. Melch.*, 1735.

l'objet. La seconde bénédiction ressemble plutôt à une prière d'actions de grâce, à un chant de louange, destiné à ramener les pensées du vainqueur vers l'Éternel, dont la puissance protectrice vient de se manifester en sa faveur d'une façon aussi éclatante. C'est lui qui a combattu pour Abraham, qui a fortifié son bras et livré les ennemis entre ses mains.

Le deuxième acte relaté, c'est la dîme offerte par Abraham. Ce dernier trait est une preuve manifeste que l'auteur veut mettre sous nos yeux un prêtre véritable, en tout point semblable à ceux qui étaient attachés plus tard au culte du temple, et jouissant de toutes les attributions et de tous les priviléges que la loi accordait à ces derniers. On a prétendu que l'historien a inventé ce détail dans le but de faire remonter à une haute antiquité le privilége accordé aux prêtres et aux Lévites, de prendre la dîme. Il est probable, sans doute, que l'auteur a emprunté ce trait à la législation sacerdotale qui était en vigueur de son temps, mais nous ne pensons pas qu'il ait eu une intention particulière, en le relevant. Encore moins croyons-nous que le récit entier soit inventé dans le but signalé plus haut, car l'auteur parle de la dîme avec une brièveté et une concision telle, que les exégètes longtemps n'ont pu s'entendre sur la question de savoir si c'est Melchisédec ou le patriarche qui l'a offerte. Le sujet de la phrase n'est pas nettement déterminé, et l'opinion généralement adoptée, à savoir que c'est Abraham, repose non sur des raisons grammaticales, mais sur l'ensemble du récit. Mais la véritable difficulté réside dans l'apparition imprévue, presque miraculeuse d'un roi-sacrificateur, s'arrogeant absolument

les mêmes droits que les prêtres postérieurs, et professant le culte du vrai Dieu à une époque où ce dernier ne s'était encore révélé qu'à certaines familles isolées. Nous discuterons plus tard les différentes solutions qu'on a proposées.

CHAPITRE II.

LE PSAUME CX.

§ 1. Le Ps. CX est un des plus difficiles du psautier. Qui en est l'auteur? à qui est-il adressé? quel est le *Seigneur* assis à la droite de Dieu? quels sont les ennemis soumis par ce dernier? les guerriers qui viennent à sa rencontre etc.? Toutes ces questions, l'exégète consciencieux renoncera à les résoudre jamais d'une façon satisfaisante. On ne s'attendra donc pas à ce que nous donnions un résultat original, définitif: nous nous contenterons de discuter les différentes opinions soutenues jusqu'ici, et de nous prononcer pour celle qui présentera le moins de difficultés.

Le psaume célèbre un héros qui est admis à s'asseoir à la droite de Jéhova, c'est-à-dire à partager son pouvoir illimité. Jéhova lui assure un triomphe éclatant sur tous ses ennemis et une extension considérable de sa puissance. Le prince est entouré d'une foule innombrable de guerriers courageux et dévoués qui le suivent au combat. Mais à ce pouvoir, tout à fait extérieur, vient s'ajouter un autre, savoir la dignité de prêtre, *selon l'ordre de Melchisédec*, pour toute éternité. Ceux qui refuseront de se soumettre à son autorité seront écrasés par la puissance de son bras; lui-même remportera une victoire après l'autre, et poursuivra son œuvre avec un zèle et une activité infatigables.

§ 2. La messianité du Ps. CX était généralement reconnue par les contemporains de Jésus; autrement les Pharisiens auraient réfuté l'argumentation que

Jésus leur présente sous forme d'énigme, par la simple observation que le psaume en question ne concerne pas le *Messie*. Du reste, le Nouveau Testament s'en rapporte fréquemment à ce psaume pour prouver que la puissance divine et le pouvoir royal étaient prédits au Seigneur dès les temps les plus reculés[1]. Mais le témoignage le plus important est celui de Jésus lui-même[2]; aussi le rationalisme a-t-il fait tous les efforts imaginables pour l'écarter. Ammon[3] et Bleek[4] prétendent que Jésus argumente d'une façon purement objective, sans se prononcer *ex professo* sur la véritable signification du psaume. D'après eux, Jésus se place au point de vue des Pharisiens, pour leur prouver qu'ils professent sur le Messie, son origine et sa nature, les opinions les plus contradictoires. Suivant d'autres, le Seigneur voulait tout simplement se débarrasser de ses adversaires, en leur imposant silence, et en leur prouvant que le Messie ne saurait être fils de David, parce qu'une descendance pareille serait incompatible avec son origine divine. Suivant Eckermann[5], le raisonnement en question devait établir que l'attente d'un Messie d'une origine purement humaine était loin d'être fondée sur les prophéties de l'Ancien Testament, puisqu'un roi terrestre ne saurait être supérieur à David, et encore moins être appelé « son Seigneur. » Paulus, dans son Commentaire, se rend la tâche plus

[1] Paroles de Pierre, Act. II; 34. 1 Pierre III, 22, — Voy. en outre Act. VII, 55, 56; Rom. VIII, 34; 1 Cor. XV, 24 et suiv.; Éph. I, 20-22; Phil. II, 9-11; Héb. I, 3, 13, 14; VIII, 1; X, 12, 13.

[2] Matth. XXII, 42-46; Marc XII, 35-37; Luc XX, 41-44.

[3] *Biblische Theol.*

[4] *Hebr. Brief*, t. I.

[5] *Theol. Beiträge*, 1re part., p. 107.

facile : d'après lui, Jésus aurait donné aux Pharisiens une leçon d'exégèse pour leur prouver qu'ils ne comprennent rien aux Saintes-Écritures (*μὴ εἰδότας τὰς γράφας*). La plupart de ces explications ne soutiennent pas l'examen.

Pour les Pères de l'Église il ne pouvait y avoir de doute sur la valeur du psaume, une fois que Jésus et les apôtres s'étaient prononcés d'une manière aussi formelle sur sa véritable signification. Barnabas[1] et Clément de Rome[2] adoptent pleinement l'interprétation messianique, mais déjà au deuxième siècle Justin Martyr[3] polémise contre certains écrivains qui appliquent le psaume à un des rois israélites, par exemple à Ezéchias. L'explication traditionelle est de même adoptée par Lactance[4], Eusèbe de Césarée[5], Athanase[6], Théodoret[7], Chrysostome[8] et autres.

§ 3. Il va sans dire que cette exégèse ne pouvait convenir aux juifs. La plupart d'entre eux, traduisant לְדָוִד par *à* David[9], admettent que Jéhova s'adresse à

[1] Épitre, chap. XII.

[2] Ép. aux Corinth., chap. XXXVI.

[3] *Dial. cum Tryph.* Ed. Colon., p. 249-251.

[4] *Instit. divina*, IV, 12.

[5] *Comm. sur les Psaumes* (*Collect. nova Pat. græc.* Ed. Montfaucon, t. I).

[6] *Proemium in psalmos*, même ouvr., t. II.

[7] *Comm. sur le Ps.* CX.

[8] *Comm. sur le Ps.* CX.

[9] Joh. Dav. Michaëlis, *Crit. Colleg.*, 1759. — Jo. Th. Bergmann, *Specimen academicum inaugurale etc.* Lugd. Bat. 1819.

Nous empruntons à ces deux ouvrages les détails suivants : Certains rabbins pensent que la parole de l'Éternel, rapportée par notre psaume, s'adresse à *Abraham*. Jéhova lui dit : « Assieds-toi à ma droite, c'est-à-dire confie-toi à ma droite et à ma puissance protec-

David lui-même. D'autres, regardant *David* comme l'auteur, songent à un roi postérieur, par exemple à Ezéchias ou à Zorobabel; mais ce dernier n'était que le chef d'une petite colonie d'exilés, et certes David n'aurait pas composé un hymne en son honneur s'il avait prévu la triste situation où le peuple se trouverait sous son gouvernement. Nous ne discuterons pas les suppositions étranges faites par les rabbins; on les trouvera énumérées tout au long dans l'ouvrage cité.

§ 4. Les réformateurs sont fidèles à l'opinion tra-

trice.» Quand il reviendra du combat, Jéhova enverra Melchisédec à sa rencontre, car le *sceptre* qui sort de Sion (v. 3), c'est le roi de Salem qui quitte sa résidence pour fortifier les combattants. Mais Abraham s'afflige à la vue des ravages causés par son expédition: Dieu le rassure et lui promet de ne pas se repentir des promesses qu'il lui a faites, «car, dit-il, tu es prêtre éternellement, selon l'ordre de Melchisédec, c'est-à-dire de Sem; c'est de toi que descendront les prêtres et les rois, et tes enfants hériteront de la double dignité dont leur ancêtre, le fils de Noé, était investi.» — D'autres traduisent le v. 4 de la façon suivante: «parce que tu es un souverain équitable (עַל דִּבְרָתִי ם), tu domineras comme roi (כֹּהֵן) sur toutes les génération futures (לְעֹלָם). — Raschi applique le psaume également à David; voici comment il explique ce même verset: «Tu es prêtre, et comme tel, élevé bien au-dessus (עַל דְּ) de Melchisédec, car le roi est supérieur au prêtre de 30 degrés.» Il est vrai que Melchisédec est prêtre, lui aussi; mais comme il est d'origine païenne, cette dignité n'entre pas en considération. — Aben Ezra prétend que le psaume est un avertissement adressé à David, au moment où les Israélites se mettent en campagne contre les Ammonites. Les généraux conjurent David de rester à Jérusalem, afin que la lumière d'Israël ne s'éteigne point (2 Sam. XXI, 17). «Assieds-toi à ma droite» signifierait donc: reste dans ma maison, car ma droite, qui fait ta force, combattra à ta place; reste dans le temple comme serviteur de Jéhova, comme prêtre selon l'ordre de Melchisédec, c'est-à-dire: suis son exemple en prenant la dîme.

ditionelle. Luther appelle le Ps. CX: «le beau et sublime cantique sur notre Seigneur Jésus-Christ[1].» Le v. 4, suivant lui, traite de la sacrificature du Christ, institué grand-prêtre par un serment solennel, de sorte que la vraie justice ne saurait être communiquée aux hommes autrement que par son intermédiaire. Le même verset est, suivant Luther, directement inspiré par le Saint-Esprit, dans le but de fixer et de préciser le vrai caractère de la sacrificature du Jésus-Christ, qui diffère de toute autre dignité analogue en ce qu'elle est éternelle et impérissable.

Presque tous les exégètes postérieurs demeurent fidèles à cette interprétation. Le premier qui exprima des doutes à ce sujet, ce fut un professeur hollandais, Jan Masson[2]. Il admet que, pris au sens littéral, le psaume ne peut s'adresser qu'à David, et que, pour y voir une prophétie messianique, on est obligé d'avoir recours à une explication allégorique. Le psaume fut composé, suivant lui, dans la huitième année du règne de David, à l'époque où ce dernier n'était encore maître que des tribus de Juda et de Benjamin, et destiné à être chanté publiquement, en présence du roi, par deux Israélites alternant avec un chœur[3].

L'opinion de Masson fut taxée d'hérétique, et l'auteur dut comparaître devant un synode réuni à Bois-le-Duc, où sa traduction fut solennellement condamnée. Pour se défendre, Masson écrivit un livre où

[1] *Exegetische Schriften*, t. VIII, p. 25 et 135. Erlangen 1843.

[2] Quandt, *Examen Controv. recent. de sacerd. Melch.*, 1735.

[3] Le premier Israélite devait chanter le premier verset, et le second répondre par les v. 2-4. Le chœur exécutait le reste. — *Hist. crit. de la républ. des lettres.*

il prouva que certains réformateurs, comme Bucer, Calvin, n'étaient pas très-éloignés de sa manière de voir, et que le synode, en condamnant ses idées, condamnait en même temps celles de ses illustres précurseurs. Ses opinions furent reproduites par Moïse Mendelssohn[1], qui reprit l'ancienne explication d'Aben Ezra, suivant laquelle le psaume aurait été composé dans les circonstances relatées 2 Sam. XXI, 17: Après la prise de la forteresse des Ammonites, appelée «Rabba», Joab envoya un messager à David pour le prier de se mettre lui-même à la tête de l'armée. Au même moment, un poëte accourut et conjura David de rester à Jérusalem, pour ne pas s'exposer aux dangers de la guerre. — La même opinion a été reprise par Ammon[2], qui fait du v. 4 la paraphrase suivante: «De même que Melchisédec, pendant la guerre d'Abraham avec les rois asiatiques, resta tranquillement à Salem, célébrant son culte, prononçant des prières et offrant des sacrifices, de même David doit demeurer à Jérusalem auprès de l'arche sainte, pendant que ses troupes combattent au dehors.» Paulus[3] regarde le Ps. CX comme un cantique de louanges, composé en l'honneur de David, lors de la victoire remportée sur la capitale des Ammonites. Eckermann[4] le croit composé au moment de la translation de l'arche sainte sur la montagne de Sion, et Ewald[5] en fait un oracle divin, adressé au roi David

[1] *Berlin. Monatschrift*, déc. 1786, vol. VIII.
[2] *Bibl. Theol.*, p. 69-75. — *Christol. des A. T.*
[3] *Comm. in Matth. XXII, 44.*
[4] *Theol. Beiträge*, ouvr. cité.
[5] *Dichter des alten Bundes.*

pendant qu'il est au temple, se préparant à la campagne qu'il va entreprendre contre les Ammonites, par des prières et des sacrifices.

§ 5. Néanmoins l'explication messianique compte de nombreux défenseurs parmi les exégètes modernes. Nous citerons entre autres Michaëlis[1], et Bergmann[2] qui, au commencement du siècle actuel, écrivit un ouvrage latin très-étendu où, après avoir passé en revue les différentes opinions des Pères, des rabbins, des réformateurs et des exégètes plus récents, il finit par se prononcer en faveur de l'opinion traditionelle, qu'il appuya d'une série de raisonnements. Nous citerons encore, comme partisans de la même explication, Rosenmüller[3] et Tholuck[4]. Suivant ce dernier, le poëte célébrerait le triomphe du Messie, qui, après avoir vécu sur la terre et souffert pour les hommes, rentra au ciel et reprit son pouvoir, pour manifester *au dehors* le royaume de Dieu qu'il avait déjà fondé intérieurement, dans le cœur des hommes. D'après Delitzsch[5], David, l'auteur du psaume, fait une peinture animée de l'époque messianique future. Son regard traverse les siècles, et, grâce à son imagination prophétique, il voit les choses futures comme si elles étaient présentes. Cela n'empêche pas que le psaume ait un fondement historique: il fut composé 1° à l'époque de la translation de l'arche sainte à Jérusalem, et 2° lors de la conquête de Rabba, capitale du pays

[1] *Critisches Collegium*, ouvr. cité.

[2] *Specimen academicum*, ouvr. cité.

[3] *Scholia in Vet. Test.*, IV, 3; 1823.

[4] *Uebers. u. Ausl. der Psalmen für Geistliche u. Laien.* 1843.

[5] *Bibl. Comm. über die Psalmen.* Leipzig 1867.

des Ammonites. David, élevé au faîte de la gloire, contemple en esprit toute la postérité qui sortira de sa semence, et celui qui viendra un jour achever et compléter son œuvre, il l'appelle «son Seigneur.» — Enfin, d'après Hengstenberg[1], David porte ses regards vers l'avenir, et se représente en esprit le Messie comme grand-prêtre éternel, partageant le pouvoir divin, triomphant de tous ses ennemis et intercédant pour son peuple auprès de Jéhova.

§6. David est-il l'auteur du psaume? Le premier qui ait discuté à fond les difficultés que présente cette hypothèse, c'est Bleek, dans con Commentaire sur l'épître aux Hébreux. Or, si l'on admet que David soit l'auteur du psaume, il est certain que le personnage auquel s'adresse la parole de l'Éternel et que l'auteur nomme *son Seigneur*, ne peut être que le Messie. Car quel est le souverain terrestre, le roi israélite, que David pût considérer comme son supérieur, lui qui était communément regardé comme le plus grand des rois d'Israël? Sous son règne, le peuple juif avait atteint l'apogée de sa puissance; est-il probable qu'à une occasion quelconque, par exemple lors de l'avénement de Salomon, il ait parlé en termes aussi pompeux de son fils ou de l'un de ses descendants, Ézéchias ou Zorobabel? Évidemment non. Si David annonce un être qui lui est supérieur, il ne peut avoir en vue que le Messie.

D'un autre côté, rien dans le psaume n'indique que le héros qu'il célèbre paraîtra dans l'avenir seulement.

[1] *Comm. über die Psalmen.* Berlin 1845. *Christol. des A. T.*, vol. I, 1re part., 1829.

L'auteur parlerait donc d'un Messie existant de son vivant même. Malheureusement les livres sacrés datant de cette époque ne contiennent pas la moindre allusion à une croyance analogue. Il est vrai que les prophètes postérieurs parlent d'une période messianique future, d'une restauration politique et religieuse du peuple d'Israël. Ésaïe est le premier qui annonce le Messie en termes explicites; mais aucun auteur antérieur ne le considère comme un être divin, éternel, préexistant. Bien au contraire, si quelque part nous trouvons un ouvrage faisant allusion à une croyance pareille, nous sommes forcés par là même de le ranger parmi les écrits postérieurs. C'est ce même procédé que nous devons appliquer au Ps. CX. Du moment que David ne peut annoncer un Messie préexistant, il n'a pas non plus composé le psaume en question, car, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il ne pouvait regarder comme son supérieur ni l'un de ses contemporains ni l'un de ses descendants.

Hengstenberg[1] a invoqué en faveur de la thèse que nous combattons la brièveté et la concision du style, la fraîcheur et l'originalité des descriptions, ainsi que l'ardeur belliqueuse qu'elles respirent. Cet argument ne prouve rien, car certaines expressions, comme יַלְדוּת׃ עַל דִּבְרָתִי[2], rappellent plutôt un âge postérieur. Ce qui importe, en outre, c'est la place que la poésie en question occupe dans la collection du Psautier, car il est hors de doute que cette dernière ne se forma que peu à peu. Les formules finales ajoutées aux

[1] *Comm. über die Ps.* 1845.
[2] *Koh.*, XI, 10.

différents recueils le prouvent suffisamment. Il en résulte que nous chercherons les psaumes davidiques de préférence dans les collections plus anciennes.

Une dernière preuve qu'on a fait valoir en faveur d'une rédaction postérieure, repose sur la supposition que le livre de la Genèse fut composé à peu près à l'époque de David. Or le v. 4 du psaume étant une allusion évidente au récit contenu dans ce livre, cette dernière ne pouvait être comprise qu'à une époque postérieure à celle de David. Mais le récit Gen. XIV pouvait exister dans la tradition orale, longtemps avant d'être incorporé dans les fragments historiques de la Genèse, et c'est à cette tradition que le psalmiste peut avoir fait allusion. Mais nous nous passerons aisément de ce dernier argument.

Certains exégètes, comme Ewald[1], Hupfeld[2], traduisent לְדָוִד par: (psaume) adressé à David. Mais le v. 4 présente une difficulté insurmontable, car que signifierait l'expression: *prêtre selon l'ordre de Melchisédec*, appliquée au roi d'Israël? David était-il en effet prêtre dans ce sens-là? Il est vrai qu'il marche en tête de la procession solennelle qui accompagne l'arche sainte. Que ce soit là un acte sacerdotal, nous l'accordons; mais David n'est pas prêtre pour cela, encore moins prêtre לְעֹלָם. On nous dira ensuite que d'après le passage 2 Sam. VI, 17, David offrait des sacrifices à l'Éternel; mais le texte ne dit pas qu'il les offrait lui-même. Il est vrai qu'il *bénissait* le peuple, mais ce n'était pas là un privilége exclusif des prêtres. Donc, si les prêro-

[1] *Dichter des A. B.*

[2] *Die Ps. übers. u. ausgel.* 1862.

gatives sacerdotales dont jouissait le monarque consistaient uniquement à ordonner des sacrifices, à donner la bénédiction au peuple, à nommer des prêtres, à conduire l'arche sainte dans sa nouvelle résidence, tous ces actes ne présentent rien d'exceptionnel, rien du moins qui puisse autoriser le poëte à insister d'une façon aussi solennelle et aussi pompeuse sur la dignité pontificale de David.

§ 7. Hitzig s'engage dans une voie nouvelle[1]. Pour lui, le récit de la Genèse est une pure fiction copiée sur des événements du règne d'Ézéchias, d'où il résulte que la composition du Ps. CX doit dater d'une époque plus récente encore. Voici le raisonnement de cet auteur : le personnage auquel Jéhova adresse la parole est prêtre. Mais à cette dignité naturelle, primitive, qu'il devait probablement à son origine, vient s'en ajouter une autre : la dignité royale. Celle-ci, il la reçoit plus tard; autrement on ne comprendrait pas pourquoi le poëte en fait une description si brillante, si détaillée. Il est pontife d'origine et devient roi dans la suite. Si le contraire avait eu lieu, l'auteur aurait dit : tu es *roi* selon l'ordre de Melchisédec, c'est-à-dire roi en ce sens que la dignité pontificale vient s'ajouter plus tard au premier pouvoir. Mais où trouver un héros qui réunisse ces différents traits? Hitzig[2] croit l'avoir découvert parmi les princes de l'époque des Maccabées; mais malgré ses efforts il ne réussit pas plus que son disciple J. Olshausen[3] à trouver parmi ces princes un personnage qui réponde exactement à la description du

[1] *Hist. u. krit. Comm. über die Ps.* 1836.
[2] Ouvr. cité. — Voy. en outre *Die Psalmen*, éd. 1865.
[3] *Die Psalmen*, erklärt von J. Olshausen. Leipzig 1853.

psalmiste. Dans la seconde édition de son Commentaire, Hitzig rejette l'opinion soutenue dans la première. D'abord il désigne Jonathan; plus tard il hésite entre Aristobule et Alexandre Jannée, pour se prononcer finalement en faveur de ce dernier. J. Olshausen rapporte le psaume à une guerre postérieure, signalée par une victoire d'Alexandre sur Démétrius.

Il s'agit donc, suivant Hitzig, de trouver un personnage qui, non-seulement ait appartenu à une famille de prêtres, mais qui ait été prêtre lui-même, exerçant les fonctions sacerdotales (car ce dernier point est rigoureusement exigé par le parallèle avec Melchisédec tel que Hitzig le conçoit), et qui plus tard devint *roi*, de sorte que l'expression du v. 4 n'aurait d'autre signification que celle « d'être en même temps roi. » Mais tout lecteur non prévenu conviendra avec nous qu'une pareille manière de s'exprimer est bizarre au plus haut point. Le poëte avait-il besoin de chercher dans l'antiquité un homme dont l'apparition extérieure présentât quelque analogie avec son héros, pour exprimer une idée aussi simple, aussi claire que celle qui vient d'être énoncée? De plus, le glorieux héros de l'époque des Maccabées peut-il soutenir la comparaison avec Melchisédec, ce personnage obscur dont nous connaissons à peine le nom et la résidence? Le texte nous dit bien qu'il était roi de Salem et qu'il vint à la rencontre d'Abraham; mais le caractère de sa dignité sacerdotale, la nature de sa royauté, son origine, sa race, ses exploits : tout cela est tombé dans l'oubli. Jonathan, Simon, Jean Hyrcan étaient avant tout des chefs militaires, célèbres par les luttes qu'ils soutinrent victorieusement contre la tyrannie, des héros renom-

més pour leurs exploits guerriers et leurs victoires. Quant à Melchisédec, nous ne connaissons de lui aucun fait de ce genre : il reste tranquillement dans sa résidence, pendant que les conquérants étrangers traversent le territoire voisin, et il ne sort que pour rendre hommage au vainqueur.

§ 8. Parmi toutes les explications proposées jusqu'ici, celle qui fait du Ps. CX un cantique composé en l'honneur de Messie, nous paraît présenter le moins de difficultés. Examinons rapidement les différents arguments qu'on a fait valoir contre cette dernière. 1° On a prétendu que le privilége de s'asseoir à la droite de Dieu et de partager son pouvoir est une prérogative divine, exclusivement réservée au Christ et étroitement liée à sa résurrection et à son retour au ciel, faits nécessairement inconnus à l'auteur; 2° la sacrificature du Christ, consistant dans sa mission rédemptrice et dans sa mort expiatoire, implique, suivant l'épître aux Hébreux, l'abrogation de la loi mosaïque; or cette idée était hors de la portée des écrivains sacrés de l'Ancien Testament; 3° le psaume s'adresse à un contemporain du poëte; enfin, 4° le héros célébré par le psalmiste est un guerrier cruel et sanguinaire qui écrase ses adversaires, terrasse les armées ennemies et couvre la terre de cadavres.

A ces différents arguments nous opposerons ce qui suit : 1° le privilége mentionné en premier lieu n'est pas nécessairement lié à la résurrection et à l'ascension du Christ. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le fameux passage Dan. VII, 13. Il est question du fils de l'homme qui se présente devant l'Ancien des jours, et obtient en partage la puissance et la royauté divines.

De même, dans notre psaume, le Messie s'assied à la droite de Dieu le Père pour participer au gouvernement divin, régner sur les nations et combattre victorieusement tous les ennemis du royaume céleste. 2° Il est vrai que l'idée du Messie et de sa mission rédemptrice, telle qu'elle est exposée dans l'épître aux Hébreux, dépasse le point de vue du poëte; mais rien n'oblige de prêter au mot כֹּהֵן la signification spéciale qu'il obtient dans les écrits apostoliques, toutes les fois qu'il est appliqué au Christ. L'idée que le Messie devait s'acquitter de sa mission rédemptrice, en se sacrifiant lui-même, et en rachetant, par sa mort expiatoire, tous les péchés de l'humanité, pouvait être étrangère à l'auteur du psaume; mais, abstraction faite de cette conception particulière au Nouveau Testament, le Messie n'en était pas moins prêtre et souverain sacrificateur, aux yeux du poëte. Il se représente le Christ comme *médiateur* chargé d'annoncer au peuple la volonté divine et à mettre à exécution les décrets de l'Éternel. 3° La troisième objection est plus sérieuse. On dit que Jéhova s'adresse à un Messie actuel, contemporain du Psalmiste, et non pas à un Messie futur. Mais, en réalité, il est difficile de préciser l'époque à laquelle la prophétie se rapporte: נְאֻם au v. 1 signifie *parole* sans indication de temps; puis vient une série de verbes, se rapportant tous à l'époque même où l'oracle a été rendu. נִשְׁבַּע, il est vrai, est un temps passé, mais avec la signification d'un futur, tel que יֻלַּד És. IX, 5. 4° Enfin, le caractère farouche et cruel prêté au héros du psaume reparaît dans un grand nombre d'autres passages messianiques. De plus, l'époque de la composition de notre psaume était une époque de luttes et de persécutions.

Le peuple était, sous le gouvernement des princes syriens, dans la situation la plus déplorable : quoi de plus naturel donc que de se représenter le Messie avant tout comme un héros appelé par Dieu à délivrer son peuple de la tyrannie étrangère et à lui rendre son indépendance nationale?

§ 9. L'attente d'un Messie constitue, dans l'histoire du développement intellectuel et religieux du peuple d'Israël, un élément essentiel et fertile en conséquences. On attendait un Messie, c'est là un fait certain et dûment constaté par les auteurs plus récents. On a tort néanmoins de demander à tous les passages qui traitent du Messie un portrait fidèle et complet de ce dernier, une image qui réponde en tout point aux conceptions apostoliques. Refuser aux psaumes qui ne représentent pas le Christ exactement avec les mêmes traits que le Nouveau Testament, le titre de cantiques messianiques, c'est méconnaître la loi du développement à laquelle toute conception religieuse est nécessairement soumise. Que le Messie figure comme un prince, un héros honoré de la protection divine et chargé de combattre les ennemis politiques d'Israël, qu'il soit représenté comme un prêtre, destiné à servir de médiateur entre Dieu et son peuple, à annoncer à ce dernier les décrets inaltérables de l'Éternel et à lui procurer, par ses prières, le pardon de ses péchés, nous conviendrons que cette image est encore imparfaite et qu'elle reste au-dessous des conceptions postérieures. Mais le poëte s'en *contente*, et c'est là l'essentiel. Une analyse détaillée des passages qui nous occupent servira peut-être à éclaircir la question.

§ 10. Le poëte, dans une espèce d'extase prophétique,

aperçoit le Messie, s'asseyant à la droite de Dieu. La *droite* d'un souverain, c'est le symbole, non-seulement de sa protection, mais encore de sa puissance, de son pouvoir. S'asseoir à la droite de Dieu, signifie donc : partager sa royauté et son gouvernement. Ainsi Batseba était assise à la droite de Salomon; Joseph à la droite de Pharaon. Un exemple analogue se lit Matth. XIX, 28. Ce privilége céleste, le Messie en jouira jusqu'à ce qu'il aura atteint le but que Dieu lui a assigné, savoir la soumission complète des ennemis du royaume céleste. Il est vrai que le texte semble attribuer à Dieu seul le rôle actif dans la lutte; mais le héros ne partage pas la puissance divine pour être contemplateur oisif; bien au contraire, il engagera lui-même le combat, et Dieu lui prêtera la puissance de son bras pour lui faciliter le triomphe.

Quand arrivera le jour du combat, le peuple se présentera spontanément pour prendre part à la lutte. Une jeunesse vaillante, aussi nombreuse que la rosée du matin, courra à la rencontre du Messie. Les combattants portent des vêtements sacrés: après avoir triomphé des adversaires du royaume de Dieu, ils sont débarrassés d'un autre ennemi, bien plus redoutable, de la corruption du vice, de la souillure du péché. C'est le Messie lui-même qui a purifié son peuple, effacé ses péchés, apaisé la colère de Jéhova et comblé l'abîme que l'idolâtrie avait creusé entre Dieu et sa créature. Cette activité toute spirituelle du Messie, consistant à délivrer le peuple de son iniquité et à laver ses péchés, n'est nullement étrangère aux prophètes; on ne s'étonnera donc pas de la rencontrer aussi chez notre Psalmiste.

Le Messie, issu de la tribu de Juda, figure dans le psaume comme prêtre. Par ce fait exceptionnel et inouï dans l'histoire, les institutions mosaïques ont subi une grave modification, car la législation ancienne avait confié la dignité pontificale aux seuls membres de la tribu de Lévi. Cette loi était, de tout temps, rigoureusement observée. Or le Messie n'est pas prêtre grâce à son origine terrestre : Dieu l'a institué directement, par un serment solennel, non par égard à sa race, à son origine, mais uniquement par égard à sa *personne*. Ici nous nous rangeons à l'avis de l'épître aux Hébreux, qui traduit l'expression עַל דִּבְרָתִי par : (*ἱερευς εἰς αἰωνα*) *κατα την ταξιν*, ou bien *κατα την ὁμοιοτητα του Μελχισεδεκ*[1]. Cette phrase offre plus d'une obscurité; aussi nous garderons-nous de discuter toutes les explications qu'on en a fournies. Certains rabbins, choqués de voir, dans ce verset, la dignité sacerdotale attribuée à un *prince*, traduisirent כֹּהֵן par : *administrateur*, hypothèse dûment refutée par la comparaison établie entre le héros et Melchisédec, qui était pontife véritable[2]. Une solution analogue a été proposée par Paulus[3] et De Wette[4], qui prétendent qu'au fond tous les rois israélites étaient prêtres, parce que dans les affaires théocratiques ils avaient le pouvoir suprême. Mais à quoi servirait alors le serment solennel prêté par Jéhova? De plus, il est de toute évidence qu'en établissant un parallèle entre Christ et Melchisédec, l'auteur veut op-

[1] Héb. V, 10; VII, 17, 21.
[2] 2 Sam. VIII, 18.
[3] *Comm. über Matth. XXI.*
[4] *Comm. über die Ps.* 1823

poser la sacrificature du Messie à celle d'Aaron; donc le héros qu'il célèbre doit être pontife dans le sens strict du mot.

L'expression עַל דִּבְרָתִי a fait le désespoir des exégètes[1]. L'hypothèse la plus naturelle nous paraît être celle qui traduit ce mot par *classis*, *ordo* (τάξις). Nous avons déjà fait observer que les prêtres israélites formaient une caste à part : ils appartenaient tous à la tribu de Lévi, hors de laquelle nul n'était admis au sacerdoce. A cette classe de prêtres l'auteur en oppose une autre. Les Lévites sont prêtres de naissance, ils doivent leur dignité à leur origine, à leur descendance commune de la famille d'Aaron. Melchisédec, au contraire, est un personnage tout à fait isolé dans l'histoire; il n'appartient à aucune tribu; nul ne connaît sa race; et malgré cela, le texte sacré l'appelle « prêtre du Dieu fort. » Par conséquent, il forme, avec tous ceux qui sont prêtres au même titre que lui, une classe à part, à laquelle il a donné son nom.

Quant à l'expression לְעֹלָם, nous n'hésiterons pas à prendre ce terme dans sa signification ordinaire, qui est celle d'une durée indéterminée, illimitée. Ewald[2] fait observer que toutes les fois qu'une nation possédera un roi juste et équitable, elle désirera qu'il vive éternelle-

[1] Les rabbins se tiraient d'affaire en traduisant le mot par : *parce que*. Aben Ezra, par exemple, traduit : Tu es prêtre, parce que tu es *semblable* à Melchisédec. D'autres : parceque tu es un roi équitable, d'autres : tu es prêtre par *la volonté* de Melchisédec ou Sem qui a légué le sacerdoce à ses descendants. D'autres enfin, prenant Melchisédec pour un vocatif, traduisent : selon *ma volonté*, ô roi juste. Michaëlis remplace דִּבְרָתִי (v. 4) par דְּבִיר : prêtre dans le sanctuaire auquel présidait jadis Melchisédec. — Michaëlis, *Crit. coll.* etc.

[2] *Dichter des A. B., Ps. CX.*

ment. Mais cette explication fait violence au texte. Il en est de même d'une autre, qui rapporte le terme en question, non à la personne du héros lui-même, mais à ses héritiers, à sa famille. Le Psalmiste n'entend célébrer que la personne; la descendance du héros n'entre pas en ligne de compte.

Les versets suivants se rattachent à ce qui précède et contiennent la description du jugement final auquel Dieu, dans sa colère, soumettra les nations. Le Messie est représenté comme un guerrier intrépide qui poursuit son œuvre avec un zèle, une activité infatigable. Quelques instants de repos lui suffisent et il reprend la lutte avec une vigueur nouvelle. Le dernier verset est une image poétique pour peindre l'ardeur guerrière du Messie; c'est à tort qu'on y a vu une allusion cachée à son existence terrestre.

§ 11. Il nous semble résulter de cette analyse que le Ps. CX est un cantique messianique d'une origine très-récente. Le peuple juif vient de remporter une série de victoires sur ses oppresseurs: encouragé par ces succès, il espère bientôt une délivrance complète. Mais ce triomphe définitif, c'est le Messie qui l'amènera, le poëte en a la ferme conviction; et c'est cette assurance, cette confiance inébranlable qui lui a inspiré la poésie que nous analysons. Plusieurs raisons militent en faveur d'une composition aussi récente. Nous avons déjà signalé la place que notre poëme occupe dans le Psautier, ainsi que les particularités linguistiques qui le caractérisent. De plus, l'idée d'un Messie céleste, assis à la droite de Dieu et partageant sa puissance, appartient également à une époque plus récente. Il est vrai que longtemps avant l'exil les prophètes annonçaient le

Messie, mais ils en faisaient le plus souvent un souverain terrestre, un roi juste et équitable[1], un souverain paisible[2], issu de la race de David, et c'est à lui qu'ils rattachaient leurs plus glorieuses espérances. Pour trouver une conception analogue à celle de notre psaume il faut descendre à l'époque de la rédaction du livre de Daniel.

L'image du Messie tracée par ce prophète offre une analogie frappante avec celle que nous rencontrons dans notre psaume. Le fils de l'homme se présente devant l'Ancien des jours, c'est-à-dire devant Jéhova, et obtient de lui un pouvoir éternel, une royauté indestructible. Les *saints* l'appellent à leur secours : il vient, défend leur cause, écrase leurs ennemis et leur donne le royaume en partage, exactement comme les guerriers du psaume qui portent des vêtements sacrés, symbole de l'innocence, et qui, sous la conduite du souverain sacrificateur, triomphent de tous leurs adversaires. Le même psaume, adressé à un roi, à un prince quelconque, eût été la plus basse et la plus indigne flatterie qu'on pût imaginer, et il n'y a pas de doute qu'elle eût complétement manqué son effet.

[1] צֶמַח צַדִּיק Jérém. XXIII, 5.

[2] שַׂר שָׁלוֹם És. IX, 5.

CHAPITRE III.

LE PASSAGE HÉBREUX VII, 1-10.

§ 1. Nous arrivons au troisième passage qui rentre dans le cadre de notre étude, savoir le passage Héb. VII, 1-10, contenant une explication typique du récit de la Genèse. Mais, avant d'aborder ce sujet, il est indispensable de nous mettre au clair sur le rôle que le personnage de Melchisédec joue dans l'ensemble des idées et des conceptions théologiques de notre auteur, ainsi que sur les principes herméneutiques qui sont à la base de ses raisonnements. Le but de l'épître aux Hébreux est d'établir un parallèle entre l'ancienne et la nouvelle Alliance et de faire ressortir les avantages de cette dernière. Mais cette comparaison, cet exposé purement théorique, l'auteur le met au service d'un but pratique, parénétique: il veut exhorter ses lecteurs à bien mettre à profit le trésor de grâce que Dieu leur a communiqué par son fils Jésus-Christ, et à se rendre dignes des priviléges dont ils jouissent comme membres de la nouvelle Alliance, par une vie pure et une conduite chrétienne.

D'abord, l'auteur examine les deux révélations et appelle l'attention du lecteur sur ceux qui en ont été les organes. Ensuite, il considère les deux économies au point de vue du sacerdoce, représenté dans l'ancienne Alliance par les prêtres de la tribu d'Aaron, dans la nouvelle, par Jésus-Christ le souverain sacrificateur éternel, d'après l'ordre de Melchisédec. Comme grand-prêtre, Jésus-Christ est mis en parallèle avec les prêtres de l'Ancien Testament. Il est sacrificateur, en tant

que par sa mort expiatoire il a obtenu, de la part de Dieu, le pardon des péchés pour tous les hommes. Une fois par an, le grand-prêtre entrait dans le Saint des Saints pour asperger l'arche sainte du sang des victimes et pour réconcilier le peuple avec Dieu. Jésus-Christ, lui aussi, a offert un sacrifice ; mais la victime immolée n'était autre que lui-même, et, ce sacrifice achevé, il est entré dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans le sanctuaire céleste, où il s'est assis à la droite de Dieu. Jésus ressemble donc aux prêtres de l'ancienne Alliance sous certains rapports, mais il leur est supérieur sous bien d'autres. 1° Il est sans péché, n'ayant pas besoin d'immoler des victimes pour obtenir d'abord le pardon de ses propres méfaits. 2° Sa sacrificature est éternelle, impérissable. 3° Les prêtres de la tribu de Lévi immolaient des animaux ; Jésus offrit en sacrifice sa vie pure et sans tache. 4° Ceux-là entraient dans le sanctuaire terrestre, Jésus est retourné dans le sanctuaire céleste. 5° Ceux-là étaient obligés de renouveler leurs sacrifices ; Jésus en a offert un seul, qui rend inutiles tous les autres. 6° Ceux-là n'obtenaient le pardon que pour certaines fautes ; Jésus, par sa mort, effaça les péchés dans leur totalité. 7° Ceux là n'entraient dans le sanctuaire que pour quelques moments ; Jésus, au contraire, a fixé pour toujours sa résidence au ciel, où il demeure assis à la droite du Père, jusqu'à ce qu'il ait écrasé tous les ennemis de Jéhova.

Il résulte de ce parallèle que Jésus, comme souverain sacrificateur, ne saurait être mis sur le même rang que les membres de la tribu de Lévi. Jésus-Christ proprement n'appartient à aucune tribu, il est prêtre directement institué par Dieu, et sa dignité est éternelle,

impérissable. Les descendants de Lévi, au contraire, étaient prêtres grâce à leur naissance; de plus, ils étaient mortels, et leur dignité se transmettait par héritage de père en fils. L'auteur remonte jusqu'à l'époque des patriarches pour trouver un type qui corresponde, extérieurement du moins, au souverain sacrificateur de la nouvelle économie. A cet effet il s'adresse au récit de la Génèse, dont il examine le moindre détail avec une scrupuleuse exactitude. Il n'y a pas de phrase qu'il n'approfondisse, pas de mot qu'il ne pèse, pas d'expression si insignifiante au premier aspect qu'il ne mette au service de la comparaison une fois établie. Le moindre trait contenu dans notre récit, les relations extérieures du personnage en question, la bénédiction qu'il donne à Abraham, la dîme qu'il obtient, de plus, la signification étymologique de son nom et de celui de sa résidence, et, ce qui est plus remarquable encore, le silence du récit sur certains points, tous ces détails ont pour l'auteur la plus haute importance et il en tire les conséquences les plus graves.

§ 2. Un examen attentif des nombreuses citations de l'Ancien Testament, que nous rencontrons à chaque pas, dans notre épître, nous convaincra sans peine que l'auteur néglige le plus souvent la signification littérale, textuelle, historique de ces passages, pour n'en considérer que la signification typique. D'après la manière dont il envisage l'histoire du peuple juif, tous les récits relatifs aux événements, aux institutions, aux lois etc. de l'Ancien Testament, ont été directement et littéralement inspirés par le Saint-Esprit, comme autant de types servant à préfigurer le royaume messianique futur. Ce qui intéresse l'auteur, ce ne sont pas les faits

en eux-mêmes, mais la manière dont ils sont présentés; l'important, pour lui, n'est pas ce qui est *raconté*, mais ce qui est *écrit*. De plus, d'après cette conception, l'écrivain qui a servi d'organe à l'inspiration divine disparaît complétement de la scène; tout ce que l'Écriture sainte transmet en fait de récits et de discours provient directement de Dieu ou du Saint-Esprit; voilà pourquoi nous lisons en tête de presque toutes les citations : *Dieu dit*, ou *L'Esprit dit*[1]. Parmi ces citations il y en a qui sont d'une étendue assez considérable, et dont le contenu est soigneusement analysé d'un bout à l'autre, par exemple chap. II, 6-9, où les différentes expressions du Ps. VIII, servant à décrire la grandeur et la faiblesse de l'homme, sont successivement appliquées au Fils de Dieu. Il en est de même du raisonnement basé sur le Ps. XCV. Mais si, pour les passages de ce genre, l'application pratique est pleinement justifiée, il n'en est pas de même de certains autres, où le sens historique, littéral, est presque complétement négligé. Ainsi, dans le passage chap. XI, 10-16, il est dit qu'Abraham menait une vie nomade parce qu'il attendait une cité éternelle, aux fondements solides, indestructibles, et dont l'architecte fût Dieu.

L'auteur de l'Épître entend dire que le patriarche souhaitait avec ardeur d'arriver dans la Jérusalem céleste, qu'il regardait comme sa patrie véritable, et c'est pourquoi il est entré dans la terre promise comme dans une terre étrangère. Il se garde bien de la considérer comme sa patrie définitive et d'y établir sa résidence,

[1] I, 6, 7, 8; IV, 4, 7, 8; III, 7; VII, 21; IX, 8; X, 15, 30.

car sa vraie patrie est dans le ciel. Mais si nous examinons de plus près les paroles qu'a en vue l'auteur, et qui sont adressées par Abraham aux Héthites[1], nous voyons que le patriarche se dit étranger, non parce qu'il attend une patrie *céleste*, mais parce qu'il erre d'un endroit à l'autre pour trouver des pâturages pour ses troupeaux. N'ayant donc pas de résidence fixe, pas de terre qui lui appartienne en propre, il s'adresse aux Héthites et leur achète un lieu de sépulture pour sa femme Sara. Jacob[2], en parlant à Pharaon, appelle sa vie terrestre un pèlerinage, pour les mêmes raisons qu'Abraham : l'idée d'une existence future par rapport à laquelle la vie présente n'est qu'une espèce de voyage, de pèlerinage, est étrangère aux patriarches. L'auteur quitte donc le terrain de l'histoire, dans le sens strict du mot : s'attachant uniquement aux paroles écrites, il en examine la valeur au point de vue de sa propre spéculation théologique et les sépare du contexte pour les faire entrer dans un ordre d'idées tout à fait nouveau[3].

§ 3. Nous avons vu que l'auteur n'envisage les différents récits de l'Ancien Testament qu'au point de vue des types qu'ils mettent sous nos yeux. Toutes les institutions, tous les événements qui s'y trouvent mentionnés, toutes les personnes mises en scène, sont autant de types servant à préfigurer le règne messianique dans

[1] Gen. XXIII, 4.

[2] Gen. XLVII, 9.

[3] Voy. Nagel, *Ueber die Bed. Melch. im Hebr. Brief. Stud. u. Krit.* 1849, 1re livr. — Auberlen, *Melch. ewiges Leben u. Priesterthum. Stud. u. Krit.*, 1857, 3e livr. — Rau, *Freimüthige Unters. über die Typol.* Erlangen 1784. — Riehm, *Lehrbegriff des Hebr. Br.*

ses différentes manifestations. Il en est de même du passage de la Genèse, où l'élément historique est complétement négligé. L'essentiel pour l'auteur, ce n'est pas le fait en lui-même que Melchisédec était prêtre et roi de Salem, qu'il apporta du pain et du vin, qu'il obtint la dîme; ce qui importe, c'est que le personnage revêtu de cette double dignité est une figure typique servant à représenter Jésus-Christ, le sacrificateur éternel. Il n'est pas facile, sans doute, de reconnaître la signification de ce type ni d'en découvrir la valeur. Il faut, pour l'approfondir, une pénétration d'esprit et une sagacité dont peu d'hommes sont capables. Sans les lumières du Saint-Esprit, il est absolument impossible d'en saisir la portée et d'en pénétrer les mystères. L'auteur l'accorde lui-même [1], et il ajoute qu'il y aurait beaucoup à ajouter sur le rapport mystérieux qui existe entre les deux figures, mais que ce parallèle est difficile à expliquer parce que ses lecteurs sont devenus paresseux d'intelligence.

Si maintenant nous examinons de plus près le contenu du chap. VII^e^, nous verrons qu'il se compose de trois parties bien distinctes. Le premier passage, v. 1-10, traite de Melchisédec seul et donne une espèce d'explication typologique du récit de la Genèse; le deuxième, v. 11-22, établit un parallèle entre Melchisédec et Christ, en prenant pour point de départ le passage du psaume; le troisième, v. 23-fin, abandonne complétement le type, et n'envisage plus que l'antitype; il ne rentre donc pas dans le cadre de notre étude.

§ 4. Dans les trois premiers versets, l'auteur rap-

[1] Chap. V, 11.

pelle le récit de la Genèse. Il discute la signification des détails qu'il contient et insiste finalement sur la durée éternelle de la sacrificature de Melchisédec, qu'il met en parallèle avec celle du Christ dans les versets suivants (v. 4-10).

Les v. 1 et 2ª, sont une reproduction assez fidèle du passage analysé dans la première partie de notre travail. Tous les traits mentionnés par ce récit sont successivement passés en revue, excepté la bénédiction donnée par Melchisédec et les présents offerts à Abraham. Jusque-là nous avons une répétition pure et simple de la relation ancienne; il n'en est pas de même des deux désignations suivantes, v. 2ᵇ. Ici l'auteur, en envisageant la dignité exceptionnelle de Melchisédec, ne se fonde plus sur des données directes de la Genèse, mais sur la signification étymologique du nom de Melchisédec et de celui de sa résidence, qui est Salem. Suivant l'épître aux Hébreux, Melchisédec est un nom propre, servant à désigner, non-seulement une personne, mais encore une qualité morale. Le roi de Salem s'appelle *roi juste* ou *roi de la justice*, et cette désignation, il la doit à ses qualités personnelles et aux vertus exercées pendant son gouvernement. De plus, il est nommé ainsi par opposition aux souverains païens des contrées voisines. Or les sujets gouvernés par un prince juste et équitable jouissent ordinairement d'une tranquillité parfaite, d'une paix profonde, de là le nom de *Salem* (propement *sain et sauf*, *intact*) donné à la résidence de Melchisédec. Du reste, l'auteur n'envisage que la signification étymologique de ce dernier nom. Nous l'avons dit dans la première partie de notre travail, si les noms de Salem et de Jérusalem avaient servi,

selon lui, à désigner une seule et même ville, il n'aurait pas manqué d'attribuer une valeur typique à cette coïncidence remarquable que Melchisédec résidait dans la ville même où le souverain sacrificateur Jésus-Christ a expié par sa mort les péchés de l'humanité. Mais cette considération, il la néglige complétement.

Cependant l'auteur ne se contente pas de la signification étymologique des noms que nous venons de mentionner. Pour pénétrer le mystère dans toute sa profondeur, il va plus loin, et s'attache non-seulement à ce que le récit affirme en termes formels, mais encore à ce qu'il passe sous silence. En effet, le silence observé par la Genèse sur certains points essentiels est de la plus haute importance. Melchisédec est appelé *prêtre*, sans qu'il soit question ni de son origine, ni de sa race, ni de sa descendance. Son nom ne figure sur aucune table généalogique; ses parents sont inconnus; sa famille est tombée dans l'oubli. C'est en cela que consiste la grande différence entre lui et les membres de la tribu de Lévi. Qu'on lise les passages Esdr. II, 62; Néh. VII, 64; Lév. XXI, pour voir avec quelle scrupuleuse exactitude on dressait les listes des prêtres. Tous ceux dont les parents n'étaient pas inscrits sur les registres étaient à jamais exclus du sacerdoce. Quant au prêtre mentionné par la Genèse, il ne remplit aucune des conditions prescrites par la loi. Sa famille n'est mentionnée nulle part, et sa descendance est inconnue. S'il est néanmoins prêtre, il ne l'est pas grâce à son origine, et il possède ce titre non pas comme un privilége héréditaire, mais comme un privilége attaché à sa personne. C'est ce que l'auteur ex-

prime plus clairement encore par les mots suivants: Melchisédec, tel que la Genèse le met en scène, n'a « ni commencement de ses jours ni fin de sa vie. » Le texte ne dit pas quand il est né ni quand il est mort, et cela malgré les prescriptions formelles de la loi, qui exige pour chaque prêtre inscrit sur les tables généalogiques une indication précise du jour de sa naissance et de celui de sa mort. A l'aide de ces notices on pouvait vérifier l'époque où chaque prêtre avait vécu, la durée de ses fonctions et la place qu'il avait occupée dans la succession chronologique des membres du sacerdoce. Or la Genèse omet tous ces points, en parlant de Melchisédec; elle ne s'inquiète ni de son origine, ni de sa généalogie, ni du jour de sa naissance, ni de celui de sa mort. Ce silence est significatif au plus haut point. Rappelons en effet que l'auteur fait complétement abstraction du personnage *historique*, qui n'existe pas pour lui, et qu'il ne considère que le personnage tel qu'il est dépeint par l'*Écriture*. Celui-ci est bien sans père, sans mère, sans commencement de ses jours ni fin de sa vie, et comme tel il est une figure typique du Christ, ou, si l'on préfère, le Christ lui-même. Ici nous nous séparons de la grande majorité des exégètes qui, reculant devant cette dernière conséquence, traduisent les mots *ἀπατωρ, ἀμητωρ* etc., comme s'il y avait: Melchisédec *dont on ne connaît* ni le père, ni la mère, ni la généalogie, et dont le jour de naissance et le jour de la mort sont passés sous silence par les Saintes-Écritures. D'après cette manière de voir, les termes que nous analysons ne se rapportent pas au personnage historique, qui était un homme comme un autre, mais à la personne telle qu'elle est décrite et qui est: *ἀφω-*

μοιωμενος υἱῳ θεου[1]. Avec l'explication que nous venons de proposer, la signification de ce mot grec ne présente plus aucune difficulté. C'est le Saint-Esprit lui-même qui, de la façon dont Melchisédec est mis en scène et présenté au lecteur, a rendu ce dernier en tout point semblable au Fils de Dieu. Christ est le Logos éternel, le *ἀπαυγασμα της δοξης*, le type primitif dont la figure de notre récit est la copie, la reproduction exacte.

§ 5. On a soulevé la question de savoir si, aux yeux de l'auteur, le personnage en question n'a aucune réalité historique. Cette supposition a été combattue par la raison qu'une personne qui n'a pas réellement existé ne saurait servir de type, et que les notions historiques du v. 1, ainsi que les mots *ἀγενεαλογητος*, *ἀφωμοιωμενος*, impliquent plus qu'une existence purement typique, prophétique. En tout cas, c'est la signification typique seule qui entre en considération, et quant à la réalité historique du personnage, l'auteur, il est vrai, ne la nie pas formellement, mais il en fait abstraction. Ce qui lui importe, ce n'est pas le rôle historique que Melchisédec peut avoir joué pendant la guerre d'Abraham avec les conquérants étrangers, mais c'est cette même figure, en tant que, peinte par l'Ancien Testament, elle forme un type du Fils de Dieu, auquel elle est rendue semblable en tout point. Il en résulte que la différence entre la figure idéale, surhumaine, telle que la Genèse la met sous nos yeux, et

[1] Melχ. ἀπατωρ, ἀμητωρ etc., τῳ μη γενεαλογουσθαι, Χριστος αὐτη τη φυσει του πραγματος, οὐ δια το μη γεγραφθαι, ἀλλα δια το μη εἰναι. — Chrysostome, *Œuvres*, t XII, Hom. XII. Venetiis 1741.

celle de Jésus-Christ, sacrificateur éternel, s'efface complétement; les deux figures se pénètrent à tel point qu'elles sont identiques. Melchisédec, tel que le récit le représente, n'est autre que Jésus-Christ lui-même, et, comme tel, prêtre éternel, *μενει ἱερευς εἰς διηνεκες*.

Du moment qu'on se pénètre bien de cette idée que l'auteur s'attache à la lettre écrite et non à l'histoire, les difficultés tombent d'elles-mêmes; ainsi la question de savoir comment il peut y avoir en même temps *deux* souverains sacrificateurs, célestes et éternels, perd sa valeur et n'a plus aucune raison d'être, du moment qu'on admet que le personnage historique n'existe pas, pour ainsi dire, pour l'auteur de notre épître. C'est le Saint-Esprit lui-même qui a suscité le type dans le chap. XIV^e^ de la Genèse; c'est lui qui a dicté le récit entier à l'historien, en le forçant de se servir de certaines expressions de préférence à d'autres et de passer sous silence des détails essentiels, de sorte que la figure due à cette inspiration immédiate fût en quelque sorte calquée sur celle du sacrificateur céleste, qui est à la fois type primitif et antitype.

§ 6. Il reste une dernière question à examiner. Sous quel rapport les deux figures sont-elles identiques? Dans quel sens Melchisédec est-il type du Christ? D'abord Jésus-Christ est le roi de la justice et le prince de la paix[1]; il est souverain sacrificateur, et son pouvoir dure éternellement. Les expressions *ἀπατωρ* etc. s'expliquent aisément du moment que l'on renonce à vouloir appliquer chacune d'elles séparément au Messie.

[1] Voy. Jérém. XXIII, 5; Zach. IX, 10.

La plupart des exégètes qui ont recours à une interprétation littérale s'accordent à rapporter le mot ἀπατωρ à l'humanité et le mot ἀμητωρ à la divinité de Jésus. Mais, dans ce cas, le mot ἀγενεαλογητος présente une difficulté insurmontable; car si, en effet, Jésus-Christ est sans père comme homme, et sans mère comme Dieu, il n'en a pas moins une origine, une généalogie. La difficulté tombe dès qu'on renonce à insister sur chaque trait pris isolément. Il faut examiner les différents attributs dans leur ensemble et les envisager dans leur signification commune. Or l'idée générale qui perce à travers les différentes expressions citées plus haut, c'est que Melchisédec ne doit pas sa dignité de grand-prêtre à ses relations extérieures et humaines, il la doit ni à son origine ni à sa race, mais uniquement à sa personnalité. Cette idée s'applique pleinement à Jésus-Christ, qui, lui aussi, est prêtre, comme le chap. VIII[e] l'exposera plus loin, et cela grâce à sa personne, à sa nature, à son essence.

Dans la suite, l'auteur considère la sacrificature du Christ dans ses rapports avec celle d'Aaron, et cherche à démontrer la supériorité de la première par trois arguments différents : 1° Melchisédec, en recevant la dîme d'Abraham, était par le fait même supérieur au père d'Israël, à l'ancêtre des Lévites. Ces derniers recevaient la dîme de leurs frères, qui descendaient, comme eux, d'Abraham, et par conséquent ils étaient supérieurs à ces derniers. Quant à Melchisédec, qui appartient à une race toute différente, il reçoit la dîme du patriarche et par conséquent de la nation israélite tout entière, et bénit celui qui a reçu la promesse. 2° Le deuxième privilége consiste dans l'éternité de son

essence et dans la perpétuité de son sacerdoce. « Ici, « ce sont des hommes mortels qui reçoivent la dîme ; « là c'est un homme *μαρτυρουμενος ὁτι ζη.* » Cette dernière assertion se fonde sur le passage du psaume que l'auteur regarde comme un témoignage en faveur de l'éternité du Messie et de son sacerdoce. 3° Enfin Melchisédec est autant supérieur aux prêtres lévitiques que ces derniers sont élevés au-dessus du commun des Israélites, car quand Abraham offrit la dîme au prêtre de Salem, tous les Lévites l'offrirent en quelque sorte avec lui, car, ajoute le texte, « ils reposaient déjà dans les reins d'Abraham. »

§ 7. Les v. 11-22 établissent une espèce de parallèle entre le type et son antitype, en prenant pour base le passage du psaume dont l'auteur fait une analyse minutieuse et d'après la même méthode qu'il a suivie pour la Genèse. Seulement l'auteur commence par les derniers mots pour finir par le point capital qui se trouve en tête de la phrase. D'abord il discute le sens du mot *κατα ταξιν*, puis il analyse l'expression *ἱερευς εἰς ἀιωνα* et termine par le serment solennel prêté par Dieu.

1° Le sacerdoce lévitique ne suffisait plus ; la preuve en est l'institution d'un prêtre *de l'ordre de Melchisédec*, n'appartenant pas à la famille d'Aaron. Par cet événement grave, la loi mosaïque a subi une *modification* (*μεταθεσις*), car celui qui a reçu la promesse d'une sacrificature éternelle, est fils de David, et par conséquent appartient non à la tribu de Lévi, mais à celle de Juda, qui de tout temps était exclue du sacerdoce. 2° Mais le nouveau prêtre a de plus une existence éternelle. Il remplit ses fonctions, non d'après la norme d'une loi extérieure, charnelle, mais grâce à la puis-

sance mystérieuse, indestructible, qui réside dans sa nature. Mais la prescription charnelle (σαρκικη) de la loi mosaïque ne pouvait exiger comme condition pour entrer dans le sacerdoce une vie immortelle; de plus, la loi était sans force morale aucune, elle était incapable de conduire l'homme à la perfection, par conséquent elle perdit sa valeur. Tout à l'heure il n'était question que d'une *modification* de la loi, à cause de la transmission des droits sacerdotaux de la tribu de Lévi à celle de Juda; maintenant il s'agit d'une abrogation complète, par le fait qu'un grand-prêtre a été institué qui, par sa nature, son origine, n'appartient à aucune tribu juive et dont la dignité sacerdotale est due uniquement à l'éternité de son essence. 3° Le serment solennel prononcé par Dieu communique une efficace particulière aux promesses qu'il concerne. Ainsi la proclamation du Messie comme sacrificateur éternel de l'ordre de Melchisédec a été confirmée et appuyée par un serment divin; ce n'était pas le cas pour les prêtres lévitiques.

§ 8. Si nous examinons encore une fois les rapports typiques qui existent entre Melchisédec et Christ, nous verrons que les différents traits signalés par le passage de la Genèse s'appliquent parfaitement au souverain sacrificateur de la nouvelle Alliance. 1° Jésus est le *roi juste*[1], car il est sans péché, et comme sauveur il justifie les hommes et leur procure la rémission des péchés[2]. 2° Il est *roi de la paix*, car il réconcilie les hommes avec Dieu [3], rapproche les cœurs des hommes

[1] Zach. IX, 9; Jérém. XXIII, 5.
[2] 2 Cor. V, 21; Rom. V, 19; Rom. III, 25.
[3] Jérém. XXXI, 34; Éph. I, 6.

éloignés et divisés [1], unit les hommes et les anges [2] et répand la paix dans nos âmes, par le témoignage et la sanctification du Saint-Esprit [3]. 3° Comme Melchisédec, Jésus-Christ est à la fois roi et sacrificateur. Comme roi, il règne sur l'Église et sur le monde; comme sacrificateur, il nous a rachetés par son sang. 4° Melchisédec a béni Abraham comme son supérieur. De même Christ, ayant satisfait à la justice de Dieu par son sacrifice, nous a ouvert le trésor de ses bénédictions divines [4]. 5° Enfin, Melchisédec a reçu la dîme d'Abraham. Or la dîme n'était pas seulement une redevance payée aux Lévites, c'était aussi un hommage solennel rendu à Dieu, et Abraham, en donnant la dîme à Melchisédec, type de Jésus-Christ, faisait acte de soumission, d'adoration et de reconnaissance envers Jésus lui-même, dont le roi de Salem n'était que le représentant.

[1] Col. III, 15; És. XI, 6.
[2] Éph. I, 10.
[3] Rom. V, 1-5.
[4] Éphés. I, 3, 4.

CHAPITRE IV.

LES HYPOTHÈSES BASÉES SUR LE PASSAGE HÉB. VII, 1-10.

Avant de terminer notre travail, nous donnerons encore un aperçu rapide des différentes hypothèses qu'on a émises sur les trois passages traitant de Melchisédec, notamment sur celui de l'épître aux Hébreux. Il va sans dire que nous nous contenterons de caractériser rapidement les différentes opinions et d'en signaler les représentants principaux.

§ 1. D'après l'opinion la plus accréditée parmi les rabbins, Melchisédec n'était autre que Sem, fils de Noé. Frappés de l'existence, à une époque aussi reculée, d'un adorateur du vrai Dieu à Salem, ils pensaient qu'il devait appartenir à la famille même où le monothéisme avait pris naissance[1]. Par un calcul assez compliqué[2] ils prouvèrent que Sem était contemporain d'Abraham, et qu'il vécut encore trente-cinq ans après la mort de celui-ci. On a fait valoir plusieurs raisons en faveur de l'identité des deux personnages[3]. Il est vrai que d'après Gen. IX, 26, ce fut Cham qui reçut la terre de Canaan en partage et qui, par conséquent, fixa sa résidence dans ce pays. Mais le verset suivant ajoute que Cham était l'esclave de son frère aîné, et que ce dernier était le véritable maître du pays. Le texte affirme bien que Japhet était plus âgé que Sem, néanmoins ce dernier, comme aïeul de la nation israélite, exerçait les droits de pri-

[1] Voy. p. ex. Targ. Hierosol. — Targ Jonath. — Salom Jarchi etc.

[2] Voy. Jérom, *Epist. ad Evagrium.* — Brentius, *Comm. in Ep. P. ad Heb.* 1571, p. 341.

[3] Jo. Tode, *Dissertatio philol. de Melch.* Hébr. VII. Gött. 1745.

mogéniture. Lui seul pouvait être grand-prêtre, comme fils aîné de Noé; et puisqu'il vivait encore du temps d'Abraham, nul autre que lui ne pouvait alors exercer les fonctions sacerdotales, d'après l'usage établi par les patriarches[1].

On sait que la plupart des réformateurs partageaient l'avis des rabbins. Sem, dit Luther[2], fut témoin de la conception du genre humain, il avait vu le déluge, la tour de Babel, la destruction de Sodome. Abraham seul, fidèle aux traditions monothéistes, et pénétré d'horreur pour tous les scandales de l'idolâtrie qu'il avait sous les yeux, se prosterna devant la figure austère et vénérable du vieux Sem, qui seul représentait encore le culte du vrai Dieu sur la terre. »

Les Juifs ont inventé sur le compte de Melchisédec une foule de fables que l'on trouvera exposées tout au long dans les ouvrages cités en note[3]. On lui attribuait en outre un certain nombre de poésies et d'ouvrages scientifiques. Suivant Eusèbe[4], les Phéniciens regardaient comme auteur de leur science un nommé Zedeck, qui n'était autre que le personnage en question. Parmi les Juifs il passait pour avoir transmis à Abraham la coutume des sacrifices ainsi que les lois rituelles

[1] Selden, *De synedriis*, 1734, p. 448. — Voy. pour le calcul mentionné plus haut: Gen. V, 32; VII, 6; XI, 10, 11, 12-26.

[2] *Exeget. op.*, t. III. Erlangen 1829. — *Placet igitur mihi communis sententia...* Calvin rejette cette opinion, *Mosis lib. V.* Genevæ 1613.

[3] Greg. Abul Pharadsch, *Gesch. der Dynast*, *übers. von Bauer*, 1783, t. I. — J. A. Fabricius, *Codex pseudep. Vet. Test.* Hamb. 1722. — J. H. Hottinger, *Smegma Orient.* Heidelb. 1662. — J. H. Heidegger, *Hist. sac. patriarch.* Zurich 1729, t. II.

[4] *Præparat. Evang.*, lib. IX.

que Dieu lui avait communiquées d'une manière surnaturelle. Il passait en outre pour un prophète, parce qu'il alla à la rencontre d'Abraham, « *diviniter edoctus;* » cent ans après le déluge, quand le monde retomba de nouveau dans l'idolâtrie et dans la corruption, Dieu lui apparut et lui dit : « Voici, dix générations se sont « succédé avant le déluge, je les ai détruites, et que « sert il de les avoir anéanties? Lève-toi, prophétise! « peut-être que les hommes obéiront encore à ma voix. » Et Sem prophétisa encore quatre siècles durant, mais sa voix ne fut point écoutée. Les rabbins lui attribuent plusieurs psaumes, entre autres le Ps. CX adressé à Abraham, en outre différents ouvrages astronomiques, philosophiques et politiques, ainsi un traité sur la manière de diviser le temps et un autre sur la meilleure forme du gouvernement, laquelle repose sur l'union du trône et de l'autel. On prétendait aussi qu'il avait fait de grands voyages : qu'il avait parcouru la Syrie, l'Afrique, la Libye et fondé plusieurs villes, entre autres Salerne en Italie.

§ 2. Une hypothèse tout opposée prétend que Melchisédec est le même que Cham, le second fils de Noé; elle a eu Jurieu pour défenseur unique[1]. Le chapitre qu'il consacre à cette question mérite bien qu'on s'y arrête, non pas à cause de l'hypothèse en elle-même, qui ne soutient pas l'examen, mais à cause des idées que l'auteur exprime sur l'exégèse des apôtres. Ces vues supposent une clairvoyance de jugement et une sagacité exégétique telles qu'on regrette sincèrement de ne pas les voir mieux appliquées dans la fixation

[1] Jurieu, *Hist. crit. des dogmes et des cultes.* Amst. 1704, chap. 8, 10, 11.

du résultat définitif. Voici son raisonnement : Noé partagea le monde entre ses trois fils donc chacun fut reconnu et vénéré comme souverain sacrificateur par la famille qui tirait de lui son origine. Cham obtint la terre de Canaan, et se fixa comme souverain sacrificateur à Salem. Quant à la différence de nom, l'auteur l'explique en citant l'exemple d'Ésaü, qui échangea ce nom contre celui d'Édom, et de Jacob, qui s'appela Israël, depuis sa lutte avec l'ange. — Suit une série de considérations sur le passage de l'épître aux Hébreux : « Le Messie, dit Jurieu, a des types dans l'Ancien « Testament par rapport à sa mort, à sa sépulture, à « sa résurrection. Quant à l'éternité de sa vie et de ses « fonctions, il était difficile de trouver un parallèle « semblable; pour résoudre la difficulté, l'apôtre fait « résider le type non dans la chose, mais *dans la ma-* « *nière dont elle est récitée.* Ainsi la femme du pro- « phète Ésaïe est appelée *vierge* uniquement parce que « le texte a négligé de parler de son mariage, et le si- « lence observé sur ce point a une signification typique. » Bien qu'une certaine partie des arguments produits par l'auteur repose sur des erreurs d'exégèse, il n'en a pas moins saisi les principes d'après lesquels les écrivains du siècle apostolique expliquaient les types de l'Ancien Testament. Dans un chapitre consacré tout entier à ce qu'il nomme : *les péchés typiques*, il fait l'apologie de Cham et montre que ce dernier n'est pas aussi coupable qu'on le croit ordinairement.

§ 3. D'après une troisième hypothèse, Melchisédec n'était autre que Énoch [1], l'aïeul de Noé. Elle a été soutenue par un théologien de la fin du dix-septième siècle,

[1] Gen. V, 22.

nommé Hulsius[1]. « *Henoch*, dit il, *plenis lineis ac « coloribus in se Melchisedec exhibet.* » Il tire ses preuves de deux sources, les Saintes-Écritures et la mythologie. Le grand-prêtre qui veut servir d'interprète à la volonté divine doit avoir puisé la connaissance exacte des desseins de l'Éternel dans une relation directe et immédiate avec ce dernier. Or Énoch était seul dans ce cas: l'Écriture dit que Dieu l'enleva de la terre et qu'il l'admit dans son intimité pour lui révéler sa volonté. De plus, Énoch réunit toutes les conditions signalées par l'épître aux Hébreux: l'Écriture atteste qu'il n'a pas vu la mort (*μαρτυρουμενος ότι ζῃ*), il aimait la paix et la justice; sans cela Dieu ne l'aurait pas appelé auprès de lui, et il est descendu du ciel, absolument comme son antitype, Jésus-Christ.

§ 4. Hulsius avait fait de Melchisédec un personnage d'origine céleste; la spéculation ne s'arrêta pas là et certains théologiens allèrent jusqu'à prétendre que Melchisédec était une puissance supérieure, un être divin, incarné. Déjà Épiphane[2] parle d'une secte qui se forma sous l'empereur Sévère et dont les adhérents, appelés Melchisédécites, adoraient Melchisédec comme une puissance céleste, un être supérieur à Christ[3].

[1] Hulsius, *Melch. una cum parente ex tenebris cum scripturæ* etc., 1706. — Voy. aussi : Hermann von Elswich, *Melch. ab. H. Hulsio minus feliciter in Henocho detectus* etc., 1710. — H. v. Elswich, *Melch. ab H. Hulsio in gentili mythologia frustra quæsitus.* Vittenb. 1710. — Joh. d'Outrein, *Dissert. de Melch. non Henocho*, Amsterdam 1713.

[2] Epiphane, *Œuvres.* Coloniæ 1682. *Contra hæreses*, p. 468-472. — Saint Augustin, *Œuvres.* Bassani 1797. *Liber de hæres.*, t X, p. 12.

[3] ὡς εἶναι τουτον οὐ μονον δυναμιν τινα μεγαλην, ἀλλα και μειζοτερον του Χριστου φασκουσι.

Épiphane ajoute qu'ils se fondaient sur le Ps. CX, car, disaient-ils, si la sacrificature du Christ a été instituée sur le modèle de celle de Melchisédec, ce dernier doit être supérieur au fils de Dieu. L'historien fait remarquer à juste titre que la figure du Christ, loin d'être copiée sur un type déjà existant, était elle-même le type primitif servant de modèle à celui de la Genèse. Melchisédec est: *ἀφωμοιωμενος υἱῳ θεου*; donc il ne saurait être son égal, encore moins son supérieur.

La théosophie du siècle passé s'empara également de notre problème, qui lui fournissait un domaine où elle pouvait spéculer à loisir. Un des représentants de cette tendance, Gichtel, exposa sur la sacrificature de Melchisédec des idées à peu près analogues à celles que nous venons de résumer, si ce n'est qu'il ne se prononce guère sur le personnage lui-même, et s'attache de préférence à sa dignité pontificale[1]. D'après lui, Dieu nous a faits rois et sacrificateurs de l'ordre de Melchisédec, non pour immoler des brebis et des bœufs, mais pour sacrifier notre propre vie pour le bien de nos frères. Ce sacerdoce est accessible à tous les hommes, tandis que celui d'Aaron était renfermé dans une seule tribu. Pour être admis, il faut avoir rompu avec les désirs du monde et s'être débarrassé de toute espèce de convoitise charnelle. En un mot, il faut une abnégation complète. Évidemment le personnage mystérieux qui a prêté son nom à cette sacrificature exceptionnelle était, aux yeux de Gichtel, une puissance céleste, un esprit supérieur.

[1] Gichtel, *Theosophia practica*.

§ 5. Les auteurs nommés en dernier lieu se contentent de regarder Melchisédec comme une puissance mystérieuse. Certains théologiens, voulant déterminer cet être, l'identifièrent avec l'une des trois personnes de la Trinité, les uns avec Christ, les autres avec le Saint-Esprit. La première opinion fut partagée entre autres par Tertullien[1] et l'auteur anonyme réfuté par Jérôme dans la lettre citée plus haut[2]. Nous citerons encore un exégète du dernier siècle, Jean d'Outrein, dont les idées, exposées dans une série d'ouvrages de controverse, furent vivement combattues par ses contemporains[3]. Partant du principe qu'il ne peut pas y avoir, dans l'histoire des patriarches, un être humain supérieur à Abraham et éternel comme Jésus-Christ, il prétend que c'est le Fils de Dieu lui-même qui apparut au patriarche pour le bénir. Il est vrai que l'expression ἀφωμοιωμενος semble exclure l'identité des deux personnes: l'auteur se tire d'embarras en citant le passage Dan. VII, 13, où la syllabe כְּ précédant le mot בַּר אֱנוֹשׁ n'empêche pas que ce soit le Fils de l'homme lui-même dont l'auteur entende parler.

Parmi les théologiens du dix-septième siècle qui défendirent l'identité de Melchisédec et de Christ avec le plus d'opiniâtreté, il faut encore citer P. Cuneus[4]. D'après lui, le nom de Melchisédec, porté par le Fils de Dieu, est emprunté aux fonctions qu'il exerce, et à la dignité dont il est revêtu au moment où il apparaît

[1] *Adv. Judæos liber.*, cap. 9.

[2] *Epist. ad Evagrium.*

[3] Joh. d'Outrein, *Dissert. de signific. phras.* εἰς το διηνεκες. — — *Epist. duæ viri doctissimi ad clariss. Jo. d'Outrenium* etc.

[4] *De repub. hebræorum*, lib. III. Amst. 1666.

à Abraham. C'est à cette entrevue que Jésus-Christ doit avoir fait allusion en s'écriant : « Abraham se réjouit de voir mon jour ». La plupart de ses arguments, l'auteur les emprunte à différentes expressions du passage de l'épître aux Hébreux, prises dans leur acception littérale; de plus, il fait observer que, si Melchisédec est un autre que Christ, il y aurait *deux* sacrificateurs éternels; enfin il insiste sur le témoignage du psaume qui affirme clairement l'éternité de Melchisédec, tandis que la Genèse se contente de passer sous silence sa mort. « Si la Genèse, ajoute-t-il, n'affirme pas expressément que le personnage qui conféra avec Abraham était le Fils de Dieu, c'est que le Saint-Esprit chargea David et Paul d'expliquer ce mystère. »

§ 6. Parmi les théologiens qui identifient Melchisédec avec le Saint-Esprit, nous citerons avant tout l'auteur des *Quæstiones*, ouvrage attribué faussement à Saint-Augustin[1]. Voici le raisonnement contenu dans cet opuscule; Melchisédec est élevé au-dessus d'Abraham, mais qu'est-ce qui lui a valu cette préférence? L'auteur passe en revue tous les actes de sa vie, il rappelle ses vertus, sa foi, il signale son dévouement sans bornes, sa piété à toute épreuve. Moïse désobéit à l'ordre de Dieu qui l'envoie chez ses frères, Jonas refuse d'aller à Ninive où l'appelait la volonté divine, Job murmure à la nouvelle des malheurs qui viennent fondre sur sa famille. Quant à Abraham, jamais il ne murmure, jamais il n'éprouve le moindre regret : dès que l'Éternel a parlé, il s'incline. Si donc

[1] August., *Opera*. Bassani 1797, t. XVI, *quæst Vet. et N. T*, q. CIX.

Melchisédec lui est supérieur, il ne saurait être un homme. L'épître aux Hébreux le dit semblable au Fils de Dieu. Or il ne peut lui être semblable que s'il partage sa nature; l'auteur en conclut que Melchisédec n'est autre que le Saint-Esprit. Inférieur au Fils de Dieu, en rang et en dignité, il lui est égal quant à son essence. Prêtre du Dieu fort, il apparaît sur la terre sous le nom de Melchisédec, et bénit le patriarche au nom de celui dont il est le représentant.

Épiphane cite, comme partisan de la même opinion, un certain Hiérax[1], qui, insistant tout d'abord sur l'expression ἀφωμοιώμενος (Hébr. VII, 26), se fonda en outre sur le passage Rom. VIII, 26, pour prouver que Melchisédec était la troisième personne de la Trinité. Origène[2] en fit un ange, et Didyme, son disciple, partagea l'avis du maître.

§ 7. Tandis que la plupart des Pères imaginaient, sur le passage de la Genèse, une foule d'hypothèses et de théories dont l'une était plus hasardée que l'autre, certains autres théologiens professaient, sur cette matière, des idées plus sensées et plus rationelles. Ainsi Épiphane[3], après avoir passé en revue les opinions de ses devanciers, affirme clairement que Melchisédec, malgré sa position unique dans l'histoire, n'était pas pour cela un être surnaturel, descendu du ciel, par la raison que le Fils de Dieu seul a une origine céleste et une existence éternelle. « Au commencement était le Verbe, » dit l'Écriture, et non

[1] Épiphane, éd. citée, livr. II, *Hæres*, LXVII, p. 715 et suiv.

[2] *Ep. ad Evagrium.*

[3] Ouvage cité.

pas: « au commencement était Melchisédec. » Parmi les réformateurs, Brenz[1] et Œcolampade[2] se contentent du même résultat. Calvin, dans son Commentaire sur la Genèse[3], affirme tout simplement que Melchisédec était un homme inconnu dans lequel se refléta la grâce divine[4]. Heidegger[5] fait observer que les expressions *κατὰ τάξιν* et *ἀφωμοιώμενος* excluent l'identité de Melchisédec et de Christ, et que, dans la Genèse, les rois de Salem et de Sodome sont mis absolument sur la même ligne.

D'autres exégètes, non contents de ce résultat vague et incertain, cherchèrent à découvrir, sinon la famille, du moins la tribu, la nation à laquelle appartenait le roi de Salem. Ainsi Borghèse[6], après avoir passé en revue et réfuté toutes les hypothèses contraires, conclut en disant que Melchisédec descendait de Sem. Instruit dès sa jeunesse dans la religion du vrai Dieu, il vécut longtemps parmi les Chaldéens, mais sans prendre part à leur culte idolâtre. Obligé de quitter sa patrie, il s'établit, comme prêtre, dans la terre de Canaan. L'auteur ajoute qu'il devait nécessairement descendre de Sem, car les Chamites étaient maudits, et les Japhétites condamnés à rester idolâtres jusqu'à la parousie.

L'opinion que Melchisédec était un prince *cananéen* est déjà partagée par Josèphe[7]. Il prétend que le fon-

[1] *Comm. in Ep. ad Heb.* Tubing. 1571.

[2] *In Ep. ad Heb. Explan.* Argent. 1534.

[3] *Mosis lib. V.* Gen. 1613.

[4] *In homine ignoto clarius refulget mirifica Dei gratia* etc.

[5] *De hist. sac.*, ouvr. cité.

[6] *Historia critica Melchisedeci*, 1706.

[7] *De bell. jud.*, lib. VI, cap. 47.

dateur de Jérusalem était un prince puissant, issu de la nation cananéenne et appelé: *roi juste*. Serviteur du vrai Dieu, il bâtit un temple en son honneur. Épiphane[1] raconte que certains sectaires prétendaient avoir découvert l'origine de Melchisédec, et qu'ils lui donnèrent, pour parents, des divinités phéniciennes. Suivant eux, son père était Héraclès, et sa mère Astaroth. Il paraît, d'après Jérôme[2], que plusieurs Pères, entre autres Hippolyte, Irénée, Eusèbe de Césarée, Eustathius, évêque d'Antioche, partageaient l'opinion de l'historien juif. Pour s'expliquer le culte de Melchisédec et sa dignité pontificale, ils citent l'exemple d'Abel, d'Énoch, de Noé, de Job, qui tous ont trouvé grâce devant l'Éternel. Ainsi Noé, malgré sa faute; Job, malgré ses murmures; Samson, malgré sa désobéissance, sont autant de types de Jésus-Christ; il en est de même de Melchisédec, qui est un type, lui-aussi, bien qu'il soit issu d'une race idolâtre et impie. Théodoret[3] affirme la même chose, et son exemple est suivi par une série d'exégètes postérieurs. Nous citerons, parmi les auteurs plus récents, le jésuite Ribéra[4] et Cornelius a Lapide[5], qui tous deux se fondent sur Théodoret. Il va sans dire que nous partageons pleinement cette manière de voir.

§ 8. Nous avons résumé aussi brièvement que possible les hypothèses les plus caractéristiques. Il est certain que le passage de la Genèse n'aurait frappé

[1] Ouvr. cité, *Hæres* LV.

[2] *Ep. ad Evagrium.*

[3] *Œuvres*, Halæ 1769, t. I, εἰς τὴν Γεν. — ἐρωτ. ξδ'.

[4] *Comm. in Ep. P. ad Heb.* 1600.

[5] *Comm. in omnes divi P. Ep.* Anvers 1627.

personne, et qu'il aurait peut-être passé inaperçu, si l'épître aux Hébreux n'avait rendu attentif aux particularités qui le distinguent. Mais comment nous expliquerons-nous finalement le culte monothéiste de Melchisédec? Nous touchons ici au centre même de la question, dont nous avons déjà examiné les contours dans la première partie. Pour résoudre la difficulté, il faut avant tout se défaire d'un préjugé traditionnel. Il n'est dit nulle part dans la Genèse que le vrai Dieu n'a été connu que d'une seule famille. Sans doute, Dieu a choisi plus tard le peuple d'Israël pour être le dépositaire de ses révélations et de ses enseignements; de plus, il l'a mis à part et séparé des autres nations. Mais cette distinction, bien que préparée longtemps à l'avance, n'était pas encore aussi nettement établie à l'époque des patriarches. Il est faux de prétendre que le culte du vrai Dieu ait été le privilége exclusif d'une famille; bien au contraire, les deux cultes étaient mêlés à tel point qu'il y avait des idolâtres dans la famille des patriarches et des adorateurs du vrai Dieu parmi les peuples étrangers. Nous pourrions citer toute une série d'exemples à l'appui de cette thèse. Ainsi les Héthites, après la mort de Sara, offrent à Abraham un lieu de sépulture, et veulent lui céder le champ qu'il demande, sans en accepter le prix. Abraham jouissait parmi eux d'une grande réputation[1], et s'il avait été l'ennemi mortel de leur religion, il n'aurait certes pu entrer en relation avec eux. Nous lisons ailleurs[2] que Dieu apparut en songe à Abimélech, roi de Guérar, et

[1] Gen. XXIII, 6.
[2] Gen. XX, 1-8.

qu'il lui pardonna le crime qu'il avait commis involontairement, tandis qu'il châtia le roi d'Égypte, qui n'était pas plus coupable que ce dernier[1]. Les Sichémites, après que leur prince eut ravi Dina, la fille de Jacob, se firent circoncire[2]. Enfin les paroles d'Abraham: « feras-tu périr le juste avec le méchant[3] ? » prouvent qu'il y avait des justes, même à Sodome. Nous ferons la même observation par rapport au personnage qui nous occupe. Melchisédec était probablement un de ces hommes rares qui, comme Abraham, avaient conservé la connaissance du vrai Dieu au milieu de l'idolâtrie et de la corruption générales, et qui brillaient, au milieu de leur siècle, comme des apôtres de la religion monothéiste. Mais que dirons-nous de l'épître aux Hébreux? Il est vrai que les réflexions basées sur le récit de la Genèse et les rapprochements établis entre le type et l'antitype ne sont pas partout justifiés par les textes. Néanmoins, si la méthode est défectueuse, si les raisonnements reposent en partie sur une exégèse abandonnée aujourd'hui, le résultat définitif n'en est pas moins divinement inspiré. L'idée fondamentale qui est à la base de toute la discussion, c'est que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est notre sauveur, notre souverain sacrificateur. Cette vérité, capitale et seule importante aux yeux de l'auteur de notre épître, est et restera sans cesse l'unique fondement de notre foi chrétienne.

[1] Gen. XII, 17.
[2] Gen. XXXIV, 1-24.
[3] Gen. XVIII, 23.

THÈSES.

I.

Les essais de conciliation entre les enseignements de la science et les données de la Bible ne sauraient aboutir à aucun résultat, car ils partent d'une théorie erronée de la Révélation. Ils ne sauraient être que nuisibles à la foi chrétienne.

II.

La véritable apologétique s'appliquera à faire ressortir les vérités religieuses contenues dans les récits et les enseignements bibliques.

III.

Les considérations que nous a suggérées l'examen de la méthode exégétique suivie par l'épître aux Hébreux, loin d'ébranler la foi chrétienne, servent au contraire à l'affermir et à la rassurer. Elles rectifient l'idée que l'on se fait de la Révélation, en faisant ressortir davantage le contraste entre la vérité divine, révélée, et la méthode employée par les hommes pour l'expliquer et la justifier.

IV.

L'intelligence des enseignements bibliques est susceptible d'un progrès infini; elle se perfectionne et s'enrichit, chaque fois que de nouveaux besoins se font sentir dans la vie de l'Église. Il en résulte que:

V.

1° Ce progrès infini nécessite des confessions de foi successives, qui, basées sur les vérités fondamentales de la Révélation, mettent en lumière les enseignements et les applications de l'Écriture répondant le mieux aux besoins religieux de chaque époque.

VI.

2° Le critère pour découvrir et pour reconnaître dans l'ensemble des récits et des enseignements de la Bible les principes à la fois divinement inspirés et essentiels pour la vie chrétienne, c'est l'expérience intime éclairée par le Saint-Esprit.

VII.

Dans la fixation de la valeur respective des différents écrits de la Bible, ce n'est pas le jugement de certaines communautés et de certaines époques distinctes qui décide, mais celui de l'Église tout entière.

VIII.

L'élément théologique ne saurait être exclu d'une confession de foi; mais comme il est susceptible de progrès, il n'a pas de valeur normative.

IX.

Nul ne peut se placer en dehors de l'Église ni de son développement doctrinal. On se fait illusion en croyant pouvoir construire avec les seules données de la Bible un système dogmatique complet.

X.

L'exégèse historique et grammaticale suffit pour étudier la Bible au point de vue littéraire, scientifique, mais non pas pour en recevoir une impulsion morale et religieuse.

XI.

Parmi les méthodes apologétiques employées pour prouver la divinité de Jésus-Christ, celle qui part du témoignage qu'il se rend à lui-même est la plus puissante et la plus convaincante.

Vu par le président de la soutenance,
Strasbourg, le 13 juillet 1869.
T. COLANI.

Permis d'imprimer.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.